دولة الإمارات العربية المتحدة
حكومة دبي
دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث
دبي



سلسلة
الدراسات الأصولية
« ١٩ »

رأي الأصوليين

في المصالح المرسلة والاستحسان

من حيث الحجية

بقلم
أ. د. زين العابدين العبد محمد النور

الجزء الأول

رأي الأصوليين

في المصالح المرسلة والاستحسان

من حيث الحجية

الطَّبْعَةُ الأولى
١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م

جميع إصدارات الدار محكّمة علميًا

دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث

الإمارات العربية المتحدة - دبي - هاتف: ٣٤٥٦٨٠٨، فاكس: ٣٤٥٣٢٩٩، ص.ب: ٢٥١٧١
الموقع www.bhothdxb.org.ae البريد الإلكتروني irhdubai@bhothdxb.org.ae

دولة الإمارات العربية المتحدة
حكومة دبي

دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث

سلسلة
الدراسات الأصولية
« ١٩ »

رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان

من حيث الحجية

بقلم
أ.د. زين العابدين العبد محمد النور

الجزء الأول

دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث

هذا الكتاب

هو موضوع رسالة جامعية

نال به مؤلفه درجة الدكتوراه من جامعة الأزهر - كلية الشريعة والقانون ، سنة ١٣٩٣هـ=١٩٧٣م .

بإشراف أ. د. عبد الغني محمد عبد الخالق

بسم الله الرحمن الرحيم

* افتتاحية *

نستفتح بالذي هو خير ، حمداً لله ، وصلاةً وسلاماً على رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وعلى عباده الذين اصطفى .

وبعــد :

فيطيب لدار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث أن تُقَدِّم للمكتبة الإسلامية وروادها من أهل العلم كتابها التاسع عشر في سلسلة الدراسات الأصولية ، وهو بعنوان : « رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان من حيث الحجية » .

وهذا التقديم مقرون بالشكر والعرفان لأسرة « **آل مكتوم** » حفظها الله ، التي ترعى العلم ، وتشيد نهضته ، وتحيي تراثه ، وتؤازر قضايا العروبة والإسلام ، وعلى رأسها **صاحب السمو الشيخ مكتوم بن راشد بن سعيد آل مكتوم ، نائب رئيس الدولة ، رئيس مجلس الوزراء ، حاكم دبي** الذي أنشأ هذه الدار لتكون منار خير ، ومنبر حق على درب العلم والمعرفة ، تجدد ما اندثر من تراث هذه الأمة ، وتبرز محاسن الإسلام ، فيما سطره الأوائل ، وفيما يمتد من ثماره ، مما تجود به القرائح ، في شتى مجالات البحوث الإسلامية ، والدراسات الجادة ، التي تعالج قضايا العصر ، وتؤصِّل أسس المعرفة ، على مفاهيم الإسلام السمحة عقيدة وشريعة ، وآداباً وأخلاقاً ، ومناهجَ حياة ، مستلهمة الأدب القرآني ،

في الدعوة إلى الله على بصيرة ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ .

وكذلك مؤازرة **سمو الشيخ حمدان بن راشد آل مكتوم نائب حاكم دبي وزير المالية والصناعة ، والفريق أول سمو الشيخ محمد ابن راشد آل مكتوم ولي عهد دبي وزير الدفاع** .

سائلين الله العون والسداد ، والهداية والتوفيق .

ولا يفوت الدار أن تشكر من أسهم في خدمة هذا العمل العلمي ، من العاملين بالدار :

مساعد باحث/ **الشيخ أحمد عبد الله المغربي** ، والذي قام بالتدقيق وتصحيح تجارب تنضيد الكتاب .

ونرجو من الله سبحانه وتعالى أن يعين على السير في هذا الدرب ، وأن يتواصل هذا العطاء من حسن إلى أحسن .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على خير خلقه سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

دار البحوث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصَّلاة والسَّلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين .

وبعد :

فقد خار الله لي أن أكون ضمن من انتسبوا للعلم بكلية الشريعة الأزهرية ، حفظها الله تعالى مناراً للحق يهتدي به المهتدون ، وكان مما تعلقت به من علومها النافعة ، وموادها المفيدة - منذ حلولي برحابها الطاهرة - فن أصول الفقه الإسلامي ، ذلكم الفن الذي هو بحق سلاح للمجتهدين ، وضياء للعلماء ، ومُذك لملكة الفهم والاستنباط في الطلاب .

ولا زال تعلقي به يزداد حيناً بعد حين ، حتَّى دفعني ذلك إلى اختياره مادة للتخصص بالدراسات العليا فنلت فيه بحمد الله شهادة الماجستير .

ثُمَّ لما ابتعثتني الجامعة الإسلامية بالسودان صانها الله تعالى ضمن مبعوثيها للتحضير لشهادة الدكتوراه ، أخذت أفكر في موضوع أقوم بالبحث فيه لنيل تلك الشهادة ، فسرحت النظر في أرجاء المؤلفات الأصولية ، وفجاجها الفسيحة ، فوقع اختياري بعد البحث الطويل على موضوع :

« رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان من حيث الحجية »

فأردت بالمصالح : تلك المنافع التي لم يرد فيها شرع بخصوصها إذناً ولا منعاً ، وعنيت بالاستحسان تلكم المصلحة التي هي إحدى تلك

المصالح السَّالفة الذكر ، لكن بقيد وقوعها من أدلة الشرع موقع المخصص والمقيد ، فآل الأمر في الاستحسان إذاً إلى المصلحة المرسلة معنى .

وإنَّمَا خصصته ذكراً ، وأفردته بحثاً كما يأتي - مع كونه داخلاً في المصالح المرسلة - لأنَّه فرد قد استقل ، ونوع من دون الأنواع استأصل ، ولكثرة تشعب الخلاف فيه - دون غيره من أنواع المصلحة - بين من كتبوا في هذا الفن حتَّى إنَّ بعض من قال بالمصلحة ظنًّا منه أن في التمسك به خروجاً عن قانون المصلحة ومصادمة لحقيقتها ، وليس الأمر كما رأى ، بل ما هو في الحقيقة إلا صنو منها ، ونوع من أنواعها كما يأتي ذلك مبيناً .

ولـمَّا كانت جهات المصلحة متعددة ، ونواحيها متنوعة ، كل منها مجال للبحث والإيضاح قصرت البحث على جهة تعتبر بالنسبة لغيرها من الجهات أصلاً ، ولما عداها [1] من النواحي أساساً ومبنى ، ألا وهي جهة كونها حجةً ودليلاً وإن لم أخل غيرها من الجهات من التعرض لها ، لكن على وجه التبع لا على وجه الأصالة .

---

(١) هناك جهات للمصلحة يمكن أن تكون مجالاً للخلاف بين الأصوليين مثل كونها من الأدلة النقلية المحضة أو من الأدلة العقلية ، كما ذكر ذلك الشاطبي في الموافقات جـ٣ ص ٤١ وما بعدها .

وكالخلاف في مرتبتها بين الأدلة المختلف فيها فبعضهم يراها نوعاً من القياس ، بل من أقوى أنواعه كما هو رأي ابن العربي في أحكام القرآن ج٢ ص٦٨٣ .

فبناءً على هذا تكون مرتبتها في مرتبة القياس ، وبالتالي تكون مقدمة على غيرها من الأدلة المختلف فيها كما هو شأن القياس .

وغير ذلك من النواحي والجهات للمصلحة التي يمكن أن تكون مجال رأي ونظر بين الأصوليين .

والسبب الذي حفزني للكتابة في هذا الموضوع أمران:

أحدهما: ما وجدته من اضطراب واختلاف في هذا الموضوع عند كتاب الأصول قديماً وحديثاً. ومجمل ذلك يتجلى في الاعتراف بهذا الأصل دليلاً من أدلة الأحكام، وعدم الاعتراف به. كما يتجلى في كيفية الأخذ به عمَّن يرون دلالته على الأحكام. وأخيراً في نسبة القول به إلى الأئمة أهل المذاهب المتبعة المعمول بها الآن.

وبيان ذلك أن بعض الأصوليين يرى أن هذا الأصل من ضمن أدلة الشَّرع المنصوبة علماً ومناراً للأحكام الشَّرعية، وبعضهم يرى أنَّ هذا ليس من نصب الشَّارع ولا من علامات أحكامه، وإنَّمَا هو من نصب العقول، واختيارات النفوس.

ومن رأى القول به اختلف رأيهم، فمنهم من جعله دليلاً كغيره من الأدلة تبنى عليه الأحكام وتخصص به العمومات وتقيد به المطلقات، ولم يقصر العمل على نوع دون نوع ولا حال دون حال.

ومنهم من قصر عمله على بعض أنواعه، فأعمله في الضروري من المصالح، أو فيه وفي الحاجي، ومنعه فيما عدا ذلك.

ومنهم من حصر العمل به في بعض الأحوال، فقال به فيما قرب من المصالح المستندة إلى الأصول دون ما بعد عنها.

وجاءت نسبة هذا إلى الأئمة على طبق هذا الاختلاف، فبعضهم

ينسب العمل به للجميع عموماً ، وبعضهم ينفيه عن الجميع كذلك ، وبعضهم يثبته لهم في نوع دون نوع ، وبعضهم في حال دون حال ، وربما حصل الاضطراب فينفي بعضهم عين ما أثبته ، وغير ذلك من مظاهر الاضطراب والتردد في هذا الأصل مماسيراه الواقف على هذا البحث .

ثانيهما : أنَّ هذا الأصل صار في هذه الأزمنة متعلقاً لفريقين من النَّاس :

فريق وجد نفسه أمام تلك الحوادث المتجددة ، والنظم المستحدثة ، فأراد أن يعلم حكم الله فيها ، فكان لا بد له من الاتجاه إلى هذا الأصل ، محتكماً إليه ، مسترشداً به في معرفة حكم الله تعالى في هذه الأمور .

وفريق آخر يريد أن يخضع ما راق له من مظاهر المدنية الحديثة وزخارفها الزائفة تحت ظل الشرع والدين ، وأن يلبسها ثوب الإذن والإباحة حتَّى يتسنى له الأخذ منها بأوفر نصيب ، وحتَّى لا يوصف بين الخلق بالجمود والتأخر ، وعدم مواكبة الحياة ، وليكون بذلك مجدداً للشَّرع ومسعفاً للبشرية بالبلسم الشَّافي والدواء الناجع لآلام مشكلات الحياة المعقدة ، سابلاً على غفلته هذه ، أو تغافله ستر مراعاة الشرع لمصالح العباد وأنه أينما تكون مصلحة فثَمَّ شرع الله .

وفات هؤلاء أن في هذا إخضاعاً للشرع لقواعد المدنية ، وإنزالاً له على حكمها الجائر ، ونظامها الخائر .

فيكون هذا المصلح بصنيعه هذا جعل الشرع مقوداً لا قائداً ، وتابعاً لا متبوعاً ، ﴿ وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ (١) .

فقد نشد الصَّلاح في الفساد ، وطلب الهدى من الضَّلال ، فأنَّى يصلح حاله ويهدأ باله .

فحملني السبب الأول إلى بيان حكم الشَّارع في المصالح من خلال تلك الاختلافات وبيان موقف الأئمة أهل المذاهب منها رداً وقبولاً ، مستعيناً في ذلك بكلامهم ، سالكاً في بيان ذلك طريق تحري الحق ، ووجه الصواب .

وحملني السبب الثاني إلى بيان حقيقة المصلحة الشرعية ، وخصائصها ، وضوابطها حتَّى تتجلى أمام الأنظار ذات حقيقة ثابتة يؤمها من ضالته الحق الذي لالبس فيه ولا غموض ، ويضل عنها ويتنكب طريقها عن علم وبينة من أمرها من جعل هواه حجته ، والاحتكام إلى القوانين العصرية طريقه ومحجته ، فلا يجد بعد هذا البيان مجالاً لطرح المصلحة ومقام الحقائق الاعتبارية التي تختلف تبعاً لاختلاف الأهواء ونزوع النفوس .

والمنهج الذي اتبعته في هذا البحث والطريق الذي رسمته للسير فيه ، هو أن أتتبع ما قيل في الموضوع من آراء ، مقارناً بينهما ، موفقاً أو مرجحاً لما تعارض منها ، فإذا خلصت الآراء أخذت في إيراد حججها وأدلتها رأياً رأياً ، ثم أختار منها ما هو الأولى بالاختيار والترجيح ، وهكذا في كل موضع خلاف ، مستعيناً في ذلك بالمصادر الأولى ، متحاشياً نسبة الآراء

---

(١) سورة المؤمنون : الآية ٧١ .

إلى أصحابها بواسطة نقل الناقلين ، اللهم إلا إذا لم أجد لذلك سبيلاً ، فأنقلها عن المصادر الموثوق بها ، والتي لأصحابها دراية تامة بمن ينقلون عنه .

وخطتي التي اتبعتها في ذلك : تقسيم هذا البحث إلى أربعة أبواب وخاتمة .

فالباب الأول الذي هو بمثابة التمهيد ، تكلمت فيه على معنى الدليل لغةً واصطلاحاً ، وأقسامه ، وأنواعه ، ومراتبه . كما تكلمت فيه عن معنى المصلحة من الناحيتين اللغوية والمعرفية ، وعن مدى اعتبار الشارع للمصالح والمنافع في أحكامه . وختمت الكلام في ذلك بتقسيمات المصلحة باعتبارات مختلفة ، كل اعتبار منها له ارتباط وثيق وصلة تامة بصلب الموضوع .

أمَّا الباب الثانى فقد عرضت فيه الكلام على المصلحة المرسلة ، فذكرت معنى كل كلمة من هذا المركب ، وبينت المعنى المراد للأصوليين من هذا المركب ، وأقسامه ، والخلاف الذي جرى بين الأصوليين في الأخذ بهذه الأقسام . ثُمَّ قمت بحصر المذاهب في المصلحة المرسلة والتكلم عليها بشيء من البسط والاستقصاء .

وفي الباب الثالث تكلمت على الاستحسان ، فذكرت إطلاقات هذه الكلمة عند أهل اللغة ، وتتبعت ما استعملت فيه من معان عند الأصوليين ، وأن تلك المعاني ترجع إلى معنى مقبول اتفاقاً ، ومعنى مردود كذلك ، ومعنى متفق عليه . ثُمَّ بسطت القول في الاستحسان المصلحي

الذي هو شطر هذا البحث وقوامه ، وذكرت المذاهب فيه ، وقسمته تقسيمات : تقسيم باعتبار العموم المخصص بالمصلحة عموم معنوي وعموم لفظي . وتقسيم آخر - باعتبار تنوع الأمر الداعي إلى التخصيص - إلى استحسان اقتضته الحاجة ، أو سد ذريعة الفساد ، أو مراعاة الخلاف .

ثُمَّ عقبت هذه الأبواب بباب تطبيق تظهر فيه المصلحة المرسلة بجميع أنواعها وأحوالها ومذاهبها ، وذلك بإيراد المسألة وتوجيه ما فيها من مصلحة وذكر نوعها ، ومن قال به من الأئمة ، وهل هي من باب المصالح المرسلة أو من باب الاستحسان إلى غير ذلك .

وأخيراً ختمت هذا البحث بخاتمة بينت فيها ما توصلت إليه من نتائج في هذه السفرة الطويلة ، وضمنتها آراء ارتأيتها مستمداً لها من كثرة ممارستي لهذا الموضوع ومعايشتي له حقباً من الزمن ليست بالقصيرة .

هذا وقد استقيت مادة هذا البحث من مصادر عديدة في شتى الفنون : فرجعتُ فيه إلى كتب الأصول مطبوعها ومخطوطها ، وكتب الفقه وكتب التفسير ، لاسيما ما اختص منها ببيان الأحكام ، كما رجعت إلى كتب الحديث وشروحها ، وكتب التراجم بالإضافة إلى كتب المعاجم والقواميس .

وأهم المراجع التي رجعت إليها في ذلك : كتب المتقدمين من الأصوليين ككتب إمام الحرمين ، ومؤلفات تلميذه حجة الإسلام الغزالي ، والمحصول وشرحه للقرافي ، وما كتبه علامة المغرب الإمام ابن العربي في

كتابه أحكام القرآن عن المصلحة ، فقد أفدت منه الكثير في هذا الموضوع ، ووجدت فيه من المعلومات ما لم أعثر عليه في غيره .

وكذلك رجعت إلى ما كتبه الإمام أبو إسحاق الشاطبي في كتابه : الموافقات والاعتصام ، وما كتبه القرافي في هذا الموضوع في كتبه الأصولية وقواعده الفقهية ، كما رجعت إلى ما كتبه شيخه سلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام في كتابه القواعد ، وغير ذلك من كتب الأصول ، كما رجعت إلى كتب الحنفية كالبزدوي وشرحه ، والتنقيح وشرحه وحواشيه ، والتحرير وشرحه ، والبدائع للغزي ، وأصول السرخسي .

واطلعت على ما كتبه علماء الحنابلة في هذا الفن ، كروضة الناظر لابن قدامة ، والمسودة لآل تيمية .

أمَّا كتب الفقه فاقتصرت فيما يختص منها بالخلاف على كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد ، ولا سيما في الناحية التطبيقية .

أمَّا بالنسبة لكتب المذاهب منها ، فقد نظرت في كل مذهب إلى أمهات كتبه ، معتمداً عليها في نقل مذهب الإمام عندما يعوزني رأيه في المسألة في كتب الأصول ، أو يكون ما فيها مخالفاً لما في كتب الفروع ، كما جعلتها سنداً وإماماً في تفريع الفروع على أصولها .

أمَّا كتب التفسير فقد رجعت فيها إلى أحكام القرآن لابن العربي والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ، وتفسير الفخر الرازي ، وغير ذلك .

وبالنسبة لكتب السنة وشروحها رجعت إلى الكتب الستة وبعض شروحها كالفتح والقسطلاني والنووي ، وغير ذلك .

ورجعت إلى كتب التراجم ، مثل : طبقات الشّافعية لابن السُّبكي ، وطبقات الشّافعية لابن بكر بن هداية الله الحسيني ، والديباج المذهب في أعيان علماء المذهب لابن فرحون، وطبقات الحنفية والحنابلة، وغير ذلك .

ومن كتب اللغة رجعت إلى لسان العرب والقاموس والأساس والمختار والمصباح .

وقبل أن أنهي القول في هذه الافتتاحية لا يفوتني أن أسجل شكري العميق وثنائي العاطر ، إلى أستاذي الكبير الذي قد استرشدتُ به في هذا البحث كما استرشدتُ به من قبل ، فضيلة الأستاذ الدكتور عبد الغني عبدالخالق رئيس قسم أصول الفقه بالكلية سابقاً ، الذي قبل الإشراف على هذه الرسالة ، وأعطاني من وقته الثمين الكثير ، ومن توجيهاته الصائبة ما جعلني أخوض عباب هذا البحث ، فجزاه الله عني كل خير ، ومَدَّ الله في أيامه ، وجعله ذخراً للطالبين وكعبة للقاصدين ، آمين .

زين العابدين العبد محمد النور



التمهـــيد

ويشتمل على مبحثين :

المبحث الأول : في الدليل .

المبحث الثاني : في المصلحة من حيث هي .




المبحث الأول

في الدلـيل

ويشتمل على :

١ - معنى الدليل لغة .

٢ - معناه عرفاً .

٣ - أقسامه .

٤ - أنواعه .

٥ - مراتبه .




المبحث الأول
في الدليل

وإنَّمَا تكلمنا على الدليل ههنا . . وإن كان قد يبدو أولاً عدم المناسبة بينه وبين مبحث المصلحة . . لأن بحثنا في المصلحة إنما هو من حيث كونها دليلاً شرعياً تبنى عليه الأحكام ، فناسب ذلك الكلام على معنى الدليل لغةً واصطلاحاً ، وأنواعه والمتفق عليه منها ، والمختلف فيه ، وإلى أي قسم من هذين القسمين تنسب المصلحة .

معنى الدليل لغة :

يطلق الدليل لغة على معنيين :

أحدهما : المرشد ، وفسر بالناصب للدليل ، والذاكر له ، فعلى هذا يكون الدليل والدال بمعنى واحد .

الثاني : من معاني الدليل : ما به الإرشاد كالنجوم مثلاً ، فإنَّها يسترشد بها إلى المطلوب ، كما قال تعالى : ﴿ **وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ** ﴾[1] . وإلى هذين المعنيين أشار الشيرازي[2] بقوله :

---

(١) سورة الأنعام : الآية ٩٧ .

(٢) هو أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي شيخ الإسلام الشافعي ، ولد بفيروز آباد من قرى شيراز (٣٩٣ هـ) ، ونشأ بها ، ثم دخل شيراز ، تفقه على أبي عبد الله البيضاوي ، والجزري ، وقرأ الأصول ببغداد على أبي حاتم القزويني ، والقاضي أبي الطيب ، توفي سنة (٤٧٦هـ) ، طبقات الشافعية لابن هداية ص ١٧٠ ، ١٧١ .

« أمَّا الدليل فهو : المرشد إلى المطلوب ، وأمَّا الدالُّ فهو : الناصب للدليل وهو الله عز وجل ، وقيل : هو والدليل واحد »[1] .

فأشار إلى المعنى الثاني بقوله : المرشد إلى المطلوب ، وإلى الأول بقوله : وقيل : الدال والدليل واحد .

وفي شرح العبادي على محلي الورقات[2] ما يفيد ما ذكرناه عن الشيرازي مع زيادة معنى آخر لكلمة المرشد بمعنى الدال ، هو الذاكر للدليل .

هذا ويرى بعض العلماء أن للدليل معنى واحداً هو المرشد ، وللمرشد ثلاثة معان :

١- الناصب للدليل .

٢- الذاكر له .

٣- ما به الإرشاد .

فالله مرشد لأنه ناصب لأدلة الأحكام ، والمجتهد مرشد لأنه ذاكر لتلك الأدلة ، والكتاب العزيز مرشد لأنه يسترشد به على الأحكام .

وعبارة ابن الحاجب[3] في مختصره تحتمل إطلاق الدليل على معنيين

---

(١) اللمع ص ٣ .

(٢) انظر الشرح المذكور ص ٣٧ بهامش شرح تنقيح الفصول للقرافي، وحاشية السيد مع شرح العضد جـ١ ص ٣٩ ، ٤٠ .

(٣) هو عثمان أبو عمر بن أبي بكر بن يونس الرويني ، ثم المصري ، ثم الدمشقي ، ثم الإسكندري المعروف بابن الحاجب العلامة الفقيه المالكي ، بارعاً في العلوم الأصولية والعربية ، ومذهب مالك ثقة حجة متواضعاً ، مولده سنة (٥٩٠ هـ)، وتوفي سنة (٦٤٦ هـ) . انظر الديباج المذهب في علماء المذهب ص ١٨٩ وما بعدها .

وعلى معنى واحد ، ونصُّه في ذلك : « الدليل لغة : المرشد ، والمرشد الناصب ، والذاكر ، وما به الإرشاد »[1] ، فمن عطف ما به الإرشاد على المرشد ، فهم أنَّ للدليل معنيين ، وهو ما فهمه الجميع من عبارة ابن الحاجب ، وجوز العضد أن تكون هذه المعاني الثلاثة للمرشد ، وأنَّ معنى الدليل واحد هو المرشد[2] ، وهو الاحتمال الثاني لعبارة ابن الحاجب .

هذا كلام الأصوليين في معنى الدليل لغة ، وهو - كما ترى - دائر بين أن يكون للدليل معنى واحد هو المرشد ، وأن يكون له معنيان : المرشد، وما به الإرشاد ، فعلى الرأي الأول يكون الدليل والمرشد متساويي المعنى : فكل ما كان معنى للمرشد، فهو معنى للدليل والعكس، وعلى الرأي الثاني يكون المرشد أخص من الدليل لانحصاره في الناصب للدليل والذاكر له ، وشمول الدليل لهما ولما به الدلالة والإرشاد .

وبعد النظر في هذين الرأيين نجد أنَّ المآل فيهما واحد ، وهو أن للدليل ثلاثة معان ، سواء دل عليها جميعها بواسطة المرشد ، أو دل على بعضها مباشرة وعلى البعض الآخر بواسطة المرشد .

الحقيقي والمجازي من هذه المعاني :

إذا رجعنا إلى كتب اللغة نجدها لا تختلف مع ما ذكره الأصوليون من معاني الدليل لغة ، إلا ما جاء في بعضها من بيان المعنى الحقيقي من المعنى المجازي لهذه الإطلاقات . فقد جاء في اللسان : « الدليل ما يستدل به ،

---

(١) انظره مع شرح العضد ١ ، ٣٦ .

(٢) العضد على ابن الحاجب مع الحواشي .

والدليل : الدال ، وقد دلَّه على الطريق يدله دَلالة ودِلالة ودُلولة »[1]، وقال في المختار : « الدليل ما يستدل به ، والدليل : الدال »[2] .

والذي يستفاد من كلام الزمخشري[3] في أساسه بشأن الإطلاق الحقيقي والمجازي للدليل ، أنَّ إطلاق الدليل على ما يستدل به مجاز ، أمَّا إطلاقه على الدال فهو حقيقي إذا كان المدلول عليه حسياً كالطريق ، ومجازي إن كان غير ذلك ، كالخير والصراط المستقيم ، وإليك نصه ، قال : « دله على الطريق ، وهو دليل المفازة ، وهم أدلاؤها ... » .

ثُمَّ قال : « ومن المجاز : الدال على الخير كفاعله ، ودلَّه على الصراط المستقيم . ولي على هذا دلائل ، وتناصرت أدلة العقل وأدلة السمع ، واستدلَّ به عليه ، واقبلوا هدى الله ودليلاه »[4] .

فقوله : « دله على الطريق ... إلخ »، إشارة للمعنى الحقيقي ، وقوله : «الدال على الخير ... إلخ »، إشارة إلى المعنى المجازي بقسميه ، أعني ما به الإرشاد ، والدال على الشيء إذا كان المدلول عليه غير محسوس .

فإذاً الدليل إن كان بمعنى : الدال ، فهو محتمل للحقيقة والمجاز ، وإن

---

(١) لسان العرب مادة (د ل ل) .

(٢) انظر مادة (د ل ل) .

(٣) هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الزمخشري جار الله ، كان حنفي المذهب ، معتزلي العقيدة ، له الكشاف والأساس ، ولد سنة (٤٦٧ هـ)، وتوفي سنة (٥٣٨ هـ) . انظر مقدمة أساس البلاغة بتحقيق عبد الرحيم محمود ، وتاج التراجم في طبقات الحنفية ص ٧١، ٧٢ .

(٤) الأساس للزمخشري : مادة (د ل ل) .

كان بمعنى ما يستدل به فهو مجاز ، إلا أن هذا المعنى الأخير وإن كان مجازاً فقد اشتهر حتَّى صار في حكم الحقيقة ، كما أفاده في فصول البدائع [(١)] .

الدليل عند الأصوليين :

عرفه ابن الحاجب في المنتهى بقوله : ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري [(٢)] .

شرح التعريف :

قوله : « ما » الواقعة جنساً في التعريف عبارة عن مفرد ، أي الدليل هو : المفرد ... إلخ ، بناء على المشهور [(٣)] من أن الدليل عند الأصوليين مفرد لا مركب [(٤)] .

وقوله : « يمكن التوصل »، معناه : أن يكون الدليل له قابلية وصلاحية بحيث إذا وجه إليه النظر والفكر ، أدى إلى مطلوب خبري ، وهو قيد أريد به شمول الدليل لحالتيه ، قبل النظر فيه وبعده ، وليس قاصراً على ما نظر فيه بالفعل [(٥)] .

---

(١) ١/ ٢٠ .

(٢) منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل ص ٣ .

(٣) ومقابل المشهور أن الدليل مركب ، وليس هو ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ فحسب ، بل هو قولك ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ أمر ، وكل أمر للوجوب ، فهو عبارة عن المقدمتين المكون منهما القياس ، و﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ جزء منه . انظر : العضد على ابن الحاجب وحواشيه ١/ ٤٠، ٤١ .

(٤) انظر في هذا : تسهيل الوصول للشيخ الحملاوي ص ١٢ .

(٥) انظر : العضد على ابن الحاجب مع الحواشي ١/ ٤٠ ، وتسهيل الوصول ص ١٤ .

وقوله : « بصحيح النظر فيه » ، المراد بصحة النظر أن يكون النظر في الدليل من الجهة التي تؤدي إلى المطلوب ، بأن ينتقل الذهن من تلك الجهة المنظور فيها إلى المطلوب الخبري[1] ، وذلك أن للدليل عدة جهات بعضها لا يؤدي النظر فيه إلى المطلوب الخبري - وهو النتيجة - وبعضها يؤدي ، فالنظر فيه من الجهة الثانية يسمى نظراً صحيحاً ، ومن الجهة الأولى يسمى فاسداً ، وبالتالي لايكون مؤدياً إلى النتيجة المطلوبة ، كما يأتي توضيح ذلك ، والمراد بالنظر : الفكرفي حال المنظور فيه ليؤدي إلى المطلوب .

وقوله : « فيه » أي في الدليل ، أي في حال الدليل من حيث كونه أمراً أو نهياً أو عاماً أو خاصاً[2] .

والمراد بـ« المطلوب الخبري » : المركب المفيد الذي ليس إنشاء ، وهو النتيجة المتوصل إليها بعد إعمال النظر في حال الدليل .

مثال ذلك : قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[3] ، فـ(أقيموا الصَّلاة) دليل ، وكذا (آتوا الزكاة)، وكل منهما مفرد ، لأنَّه وإن كان في الواقع جملة ، إلا أنَّه قصد لفظها ، وكل مركب قصد لفظه يصير مفرداً ، والدليل على كونه مفرداً في المثال السابق ، صحة الإخبار عنه بقولنا : «أمر»، فنقول : (أقيموا الصلاة) أمر ، وكل أمر للوجوب ، والإخبار إنَّما يكون عن المفرد ، فمن أشكل عليه حكم الصَّلاة التمس ذلك في الدلالة ، فإذا نظر في قوله تعالى : ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ ﴾ وجده أمراً بإقامة

---

(١) تسهيل الوصول ص ١٤ .

(٢) المرجع السابق ص ١٣ .

(٣) سورة البقرة : الآية ٤٣ .

الصَّلاة ، وكونه أمراً حال ووصف لهذا الدليل ، ثُمَّ ينظر في هذا الوصف الذي قام بالدليل ، هل هناك قرينة تمنع أن يراد به معناه الحقيقي ، وهو الطلب الجازم ؟ أو له ناسخ أو ليس له ناسخ ؟ فإذا لم يجد قرينة ولا ناسخاً، انتقل ذهنه من هذا إلى كون هذا الأمر مفيداً لوجوب المأمور به وهو الصَّلاة والزكاة ؛ لأنه قد ثبت لغة أن كل أمر مطلق عن القرينة حقيقة في الوجوب ، وهو طلب الفعل طلباً جازماً[1] .

فلو نظر في الدليل من غير جهة كونه أمراً ، ككونه مثلاً خطاباً للجماعة أو كونه متعلقاً بالصلاة ... إلخ ، لما كان هذا النظر صحيحاً في الوصول إلى هذه النتيجة ، ومن ثم يكون فاسداً لعدم الصلة بين جهة من هذه الجهات التي ذكرناها ووجوب المأمور به .

محترزات التعريف :

يستفاد من هذا التعريف أن الدليل عبارة عن مفرد ، فيه قابلية وصلاحية إلى أنه يؤدي إلى نتيجة ، أو مطلوب خبري إذا ما استعمل فيه النظر ، والتفكير الصحيح .

فخرج بالمفرد المركب ، ودخل بقية قابلية الدليل قبل النظر فيه ، وخرج بالمطلوب الخبري ما يؤدي إلى تصور ماهية الشيء كالتعريف ، وخرج باستعمال الفكر الصحيح ، ما لو كان الفكر غير صحيح ، وهو ما لم يكن فيه علاقة بين المنظور فيه والنتيجة كما تقدم ، وقوله : « مطلوب خبري »، شامل لما إذا كانت النتيجة المتوصل إليها بالدليل مقطوعاً بها ،

---

(١) تسهيل الوصول ص ٣٨ .

ويسمى الدليل حينئذ : قطعياً ، ولما إذا كانت مظنونة ، ويسمى الدليل حينئذ : أمارة وظنياً ، وبعض الأصوليين قصره على الموصل للقطع ، وجعل الموصل إلى الظن أمارة ، ولذا نجد ابن الحاجب تعرض للرأيين ، فذكر بعد تعريفه السابق قوله : « فتندرج الأمارة »، وقيل : إلى العلم، فلا تندرج [1]، أي من أطلق المطلوب الخبري ، قال بشمول الدليل للأمارة ، ومن قيده بالعلم أخرج منه الأمارة ، فليست عنده دليلاً [2] .

المناسبة بين معنى الدليل لغة واصطلاحاً :

وبعد وقوفنا على معنى الدليل عند الأصوليين والمراد به ، يظهر لنا أنه يناسب من معاني الدليل لغة ما به الإرشاد ، ذلك لأن ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ الذي هو دليل ليس ناصباً ولاذاكراً للدليل ، وإنَّما هو منصوب ومذكور ، غاية الأمر أن ما به الإرشاد في المعنى اللغوي ، أعم منه في المعنى الاصطلاحي ، شأن كل معنى لغوي مع معنى اصطلاحي ، ذلك لشمول اللغوي لكل ما يسترشد به ، سواء أكان من الأدلة الشرعية ، أوغيرها ، وسواء كان مفرداً أو مركباً ، بخلاف المعنى الاصطلاحي فإنَّه خاص ببعض تلك الأحوال . والله أعلم .

---

(١) تسهيل الوصول ص ٣٨ ، وانظر فصول البدائع ١/ ٢٠ .

(٢) انظر منتهى الوصول لابن الحاجب ص ٣ ، والمختصر له مع الشرح والحواشي ١/ ٣٦ .

(٣) انظر فصول البدائع ١/ ٢٠ .

أنواع الدليل ومراتبه :

والدليل المعرف بهذا التعريف ذو أنواع كثيرة ، استقرأها القرافي [1] فألفاها تسعة عشر دليلاً [2] :

فأولها وأولاها حجة : كتاب الله تعالى ، ثُمَّ سنة رسول الله ﷺ ، ثُمَّ الإجماع ، ثم القياس .

وهذه الأربعة متفق عليها عند أئمة الفقه والأصول ، ولا التفات إلى ما شَذَّت به شرذمة من النَّاس [3] من منعهم حجية الإجماع والقياس ؛ لعدم الاعتداد بمخالفتهم مع قيام ساطع الأدلة والبراهين .

ويلي هذه الأربعة بقية الأدلة ، وهي مجال أخذ ورد بين الأصوليين ، يأخذ بها البعض ويردها البعض الآخر ، ومن هذا القسم الذي جرى فيه النزاع : المصالح المرسلة والاستحسان ، اللذان هما موضوع هذا البحث .

---

(١) القرافي هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي البهنسي المصري، الإمام العلامة وحيد دهره ، وفريد عصره ، انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب مالك ، كان بارعاً في الأصول والعلوم العقلية ، له كثير من المؤلفات منها كتاب الذخيرة في الفقه المالكي موسوعة كبرى، ونفائس الأصول شرح به محصول الرازي، وتنقيح الفصول وشرحه ، توفي سنة (٦٨٤ هـ)، ودفن بالقرافة . انظر الديباج المذهب ص ٦٢ وما بعدها .

(٢) التنقيح وشرحه للقرافي ص ١٩٨ .

(٣) البدخشي ١/ ٢٧ ، وقال الإسنوي على منهاج البيضاوي عند قوله والأدلة المتفق عليها بين الأئمة « أشار به إلى أن المخالفين في هذه الأربعة ليسوا بأئمة يعتبر كلامهم ، فلا عبرة بمخالفة الروافض في الإجماع ، ولا بمخالفة النظام في القياس ، ولا بمخالفة الدهرية في الكتاب والسنة ، على ما نقله عنهم ابن برهان في أول الوجيز وغيره . الإسنوي ١/ ٣٠ .



المبحث الثاني

في الكلام على المصلحة بوجه عام

والكلام فيه على :

١ - المصلحة لغة .

٢ - المصلحة عرفاً .

٣ - تعليل الأحكام بالمصالح .

٤ - تقسيم المصلحة من حيث تفاوت مراتبها .

٥ - تقسيمها من حيث اعتبار الشَّارع لها وعدم ذلك .

المبحث الثاني
في الكلام على المصلحة بوجه عام
وتحته مطالب

وجه إيراد هذا الشطر من التمهيد بين يدي المصلحة المرسلة ، هو أن الحكم على المصلحة بكونها دليلاً شرعياً أو ليست دليلاً شرعياً ، يتوقف على معرفة حقيقة جنس المصلحة الشاملة للمرسلة وغيرها ، ليكون الحكم على معلوم متصور .

كما يتوقف الحكم عليها أيضاً على النظر في أحكام الله تعالى ، هل هي مراعى فيها مصالح العباد أولا ؟ وبعبارة أخرى هل هي معللة بالمصالح ، أو ليست معللة بها ، حتَّى إذا وجدنا مصلحة لم يقم دليل من الشارع يدلُّ على حكمها غلب على ظننا أنَّها مأذون فيها ، فسعينا في تحصيلها بناء على ما للشارع من ربط بين المصالح والأحكام ، أو منعنا ذلك بناء على عدم ربط الشارع بين الأحكام والمصالح .

ثُمَّ الكلام في المصلحة يقتضينا تبيين أنواعها من حيث مساواة بعضها لبعض في الحقيقة ، وتواطؤها واتفاقها فيها ، أو تفاوتها في تلك الحقيقة ، لنعرف الأولى فالأولى من هذه الأنواع عند تعارضها ، وهذا أمر لابد منه في المصالح المرسلة وغيرها .

كما أنَّه لابد منه في المصلحة المرسلة بوجه أخص ، ذلك لأن الخلاف فيها يدور بين اعتبارها مطلقاً وردها مطلقاً ، واعتبارها في بعض الأنواع وردها في البعض الآخر بحسب قوة تلك الأنواع وضعفها .

وأخيراً ونحن نتكلم على المصلحة المرسلة لابد لنا قبل ذلك من معرفة مقابلها من المصالح المعتبرة والملغاة ، حتَّى إذا علمنا ذلك علمنا أن ما عداه هو المصلحة المرسلة لأنَّه بضدها تتميز الأشياء ، فبناء على هذا التوجيه يكون هذا القسم مشتملاً على المطالب الآتية :

المطلب الأول : في حقيقة المصلحة .

المطلب الثاني : في تعليل الأحكام بالمصالح .

المطلب الثالث : في تقسيم المصلحة من حيث قوتها وتفاوت مراتبها .

المطلب الرابع : في تقسيم المصلحة من حيث اعتبار الشارع لها وعدم ذلك .

***

المطلب الأول
في حقيقة المصلحة

وهو يتناول الكلام في حقيقتها لغة، وفي حقيقتها عند علماء الأصول .

حقيقة المصلحة لغة :

تطلق المصلحة لغة على عدة معان :

١- مصدر ميمي بمعنى : الصَّلاح[١] ، كالمحمدة بمعنى الحمد ، والمسعاة بمعنى السعي .

والصَّلاح كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له ، كالقلم يكون على هيئته الصَّالحة للكتابة به ، والسيف على هيئته الصَّالحة للضرب به[٢] .

٢- وسيلة الشيء كالعمل الذي يبذله الإنسان ليتوصل به إلى ما يطلبه، قال في المصباح : « وفي الأمر مصلحة » أي خير ، ثم قال في موضع آخر : « والنفع الخير وهو ما يتوصل به الإنسان إلى مطلوبه »[٣] ، فإذاً المصلحة : الخير ، والخير ما يتوصل به إلى المطلوب ، فالمصلحة ما يتوصل به إلى المطلوب .

ومن استعمالها في هذا المعنى قول الشيخين أبي بكر وعمر - رضي الله

---

(١) تاج العروس : مادة (ص ل ح).

(٢) رسالة الطوفي في المصلحة الملحقة بكتاب مصادر التشريع للشيخ خلاف ص١١١ .

(٣) ص ٤٠٨ ، ٧٥٧ .

عنهما - : « هو والله خير »[1] ، في شأن جمع القرآن في المصحف حينما استحر القتل بالقراء في وقعة اليمامة ، فالضمير في قولهما : « هو والله خير » يعود إلى جمع القرآن ، ولا شَكَّ في أنَّ الجمع مؤد إلى مطلوب لهما ، بل إلى مطلوب عام ، وهو حفظ القرآن من أن يضيع . وأيضاً من هذا قول سيدنا عليّ رضي الله عنه : « لا يصلح النَّاس إلا ذلك »[2] ، الإشارة إلى تضمين الصناع ما أتلفوه .

٣- ورودها اسماً للمكان والزمان[3] الذي يحصل فيه الصَّلاح ، كالمظنة ، اسم لمكان يحصل فيه الظن أو الزمان الذي يحصل فيه ظن الشيء .

٤- مجيئها وصفاً لما يقتضي وقوع الشيء الذي اشتقت هي منه وإن لم يقع بالفعل ، مثال ذلك قولنا : العلم مصلحة ، فالمصلحة جاءت وصفاً للعلم ، والعلم يقتضي حصول الصَّلاح لمن اتصف به ، والصَّلاح مصدر اشتقت منه المصلحة ، وقد لا يحصل الصَّلاح من العلم ، ومنه قولهم : « السواك مطهرة للفم » ، و« الحرب مأيمة للنساء » ، وقوله عليه الصَّلاة والسَّلام : « الولد مبخلة مجبنة »[4] .

هذا ، وقد ذكر بعض الكاتبين[5] في معنى المصلحة أنَّها تكون اسماً

---

(١) أورده البخاري في باب جمع القرآن ، انظره مع شرحه فتح الباري جـ٩ ص ٨ وما بعدها .

(٢) السنن الكبرى للبيهقي جـ٦ ص ١٢٢ طبع الهند .

(٣) المفصل مع شرح ابن يعيش .

(٤) رواه أبو يعلى في مسنده بلفظ : « الولد ثمرة القلب وأنه مجبنة مبخلة محزنة » . انظر : الفتح الكبير للنبهاني جـ٣ ص ٣٠٨ .

(٥) هو الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة ص ٦٦ ، وتبعه في ذلك الدكتور زيد في كتابه المصلحة والطوفي ص ١٩ .

للمكان الذي يكثر فيه ما منه اشتقاقه ، وجعل المكان هنا مكاناً معنوياً ، وفسر المصلحة بناء على ذلك بأنَّها شيء فيه صلاح قوي ، وعندي أنَّ هذا لا يصح معنى للمصلحة ؛ لأنَّ علماء الصرف يشترطون في وزن (المفعلة) للدلالة على الكثرة ، أن يصاغ من أسماء الأعيان كالأسد والذئب ، فيقولون : مأسدة ، وصفاً للأرض التي تكثر فيها الأسود . ومذأبة ، للمكان الذي تكثر فيه الذئاب . ولم يصوغوا هذا الوزن لهذا المعنى من أسماء المعاني كالصَّلاح[1] .

وقد ذكر الغزالي معنى المصلحة لغةً ، فقال : أمَّا المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة ، أو دفع مضرة ، ولسنا نعني به ذلك ، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة ، مقاصد الخلف وصلاح الخلف في تحصيل مقاصدهم[2] .

فالغزالي[3] في عبارته هذه لايريد اصطلاح الأصوليين في المصلحة كما صَرَّحت بذلك عبارته المتقدمة ، وكما أفاده قوله : « في الأصل » المتبادر منه أصل الوضع اللغوي ، وإنَّما يريد المعنى اللغوي ، ولكن على أي المعاني للمصلحة ينطبق كلامه ؟ .

---

(١) انظر كتب التصريف في استعمال المفعلة لما يكثر في المكان .

(٢) المستصفى جـ١ ص ٢٨٦ في صدر مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت .

(٣) الغزالي هو : حجة الإسلام ، وزين الأنام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، ولد بطوس سنة (٤٥٠هـ)، لازم إمام الحرمين حتى صار أنظر أهل زمانه ، فعظمت منزلته ، وانتشر صيته في الآفاق ، واشتغل بالتصنيف والتدريس والعبادة إلى أن توفي بطوس سنة (٥٠٥ هـ)، طبقات الشافعية لابن هداية الله ص ١٩٢ وما بعدها .

وللإجابة عن هذا السؤال ، لابد أولاً من شرح كلامه ، ثم ننظر بعد ذلك فيما يمكن تنزيله عليه من معاني المصلحة المتقدمة . فالجلب الذي ورد في التعريف ، معناه السوق ، وهو مصدر مضاف لمفعوله ، والدفع : المنع وهو أيضاً مصدر مضاف إلى المفعول، والمنفعة : النفع ، والمضرة الضرر، فتكون المصلحة عبارة عن سوق النفع ودفع الضرر أي فعل يحصل به النفع أو دفع الضرر فيكون معنى المصلحة على هذا الحل راجعاً إلى ما تَقَدَّم من أنَّها ما يتوصل به إلى المطلوب .

إلا أنَّنَا إذا أجلنا النظر مرة أخرى في العبارة نجد أنَّ هناك معنى يلوح غير هذا المتبادر ربما كان له وجهته ومكانته ، وذلك إذا نظرنا إلى قوله : إن جلب المنفعة ... إلخ ، مقاصد الخلق ، فإن الظاهر من كلمة : مقاصد الخلق ، ما يقصدونه من أعمالهم من نتائج ، نعم أفعالهم مقصودة لهم ، إلا أنَّ القصد فيها ليس قصداً ذاتياً، بل مقصودة لغيرها لما يترتب عليها من نتائج ، فيكون المراد من المصلحة على هذا : الشيء المتوصل إليه لا الشيء الموصل إلى غيره كما في المعنى الأول ، أو الشيء المجلوب لا جلب الشيء ، لاسيما وأنَّ جلب المنفعة ورد مستعملاً كثيراً في حصول المنفعة لا تحصيلها عند الأصوليين (١) ، فيمكن حمل كلام الغزالي على استعمال الجلب ،

(١) قال صاحب التحرير في تعريف العلة : هي ما شرع الحكم عنده لحصول الحكمة جلب مصلحة ، ففسرا الحصول بالجلب مما يدل على أن المراد بالجلب غير حقيقته ، كذلك قال الإسنوي في تعريف المناسب أنه وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من جلب منفعة أو دفع مضرة ، كالقتل العمد العدوان ، فإنَّه وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم عليه وهو إيجاب القصاص على القاتل حصول منفعة وهو بقاء الحياة ، وإن شئت قلت : دفع مضرة وهو=

مراداً به نفس حصول النفع ، فيكون هذا المعنى راجعاً إلى المعنى الأول للمصلحة ، لأن حصول المنفعة أو النفع هو عين الصَّلاح ، فما ذكره الغزالي من معنى للمصلحة إذاً متردد بين معنيين من معانيها المتقدمة ، هما الوسيلة إلى الشيء ، أو الصَّلاح الذي هو مصدر .

الحقيقي والمجازي من هذه المعاني اللغوية :

لقد مَرَّ بنا ذكر ما للمصلحة من معان لغوية ، وهي منحصرة في أربعة معان ، أو ثلاثة إذا جعلنا المعنى الرابع منها راجعاً إلى المعنى الثاني ، وهي : كونها مصدراً ، أو اسم زمان أو وسيلة الشيء ، أو وصفاً لما يحصل به الفعل .

وهذه المعاني بعد التتبع لها والبحث عن الوضع فيها ، نجدها ليست كلها معاني حقيقية للمصلحة ، كما أنَّها ليست كلها معاني مجازية ، بل إنَّ بعضها حقيقي وبعضها مجازي .

فالحقيقي منها هو كونها مصدراً بمعنى الصَّلاح ، وكونها اسم زمان ومكان ، فإن وزن (المفعل والمفعلة) الذي منه المصلحة ، وضع أولاً مشتركاً بين هذه المعاني الثلاثة كما ذكر ذلك الإسنوي [1] .

= التعدي » ، فقد فسر جلب المنفعة بحصول المنفعة وهو بقاء الحياة ، فظهر أن مرادهم من الجلب : المجلوب مجازاً ، من إطلاق السبب وإرادة المسبب ، انظر : التقرير وشرحه التقرير جـ٣ ص ١٤١ ، والإسنوي جـ٣ ص٥٢ ، وجمع الجوامع وشرحه مع حاشية البناني جـ٢ ص ٢٨٩ ، والبدخشي جـ٣ ص٥ .

(١) قال الإسنوي على المنهاج في مبحث الحقيقة والمجاز : « والمفعل يستعمل حقيقة في الزمان والمكان والمصدر ، كقولك قعدت مقعد زيد ، تريد قعود زيد ، أو زمان قعوده ، أو مكان قعوده » جـ١ ص ٢٤٧ ، وانظر البدخشي جـ١ ص ٢٤٥ .

أمَّا إطلاقه على ما يتوصل به إلى غيره ، فيظهر من كلام الإسنوي أنه مجازي لاحقيقي لحصره المعاني الحقيقية لهذا الوزن في الثلاثة .

وقد جاءت عبارة ابن عبد السَّلام مصرحة بأنَّ إطلاق المصلحة على هذا النوع من الإطلاقات المجازية حيث قال : « المصالح ضربان : أحدهما حقيقي وهو الأفراح واللذات ، والثاني مجازي وهو أسبابها » [(١)] .

ومعلوم أن المعنى الذي معنا ليس لذة ولا فرحاً فهو إذاً مجازي .

وأصرح من ذلك في كون ما عدا الثلاثة من معاني المصلحة مجازياً قول الطوفي : « أمَّا عرفاً فهي السبب المؤدي إلى الصَّلاح والنفع كالتجارة المؤدية إلى الربح » [(٢)] ، فأفاد أن المصلحة تطلق على السبب المؤدي إلى الصَّلاح مجازياً من تسمية السبب باسم المسبب ، أخذ أن هذا الإطلاق مجازي من قوله عرفاً ، إذ الإطلاق العرفي متأخر عن الإطلاق الحقيقي لأنَّ العرف معناه الاصطلاح .

المصلحة عند الأصوليين :

هذا المبحث يتناول الكلام على معنى المصلحة عند الأصوليين وإطلاقاتهم لها .

وبالنظر في كتب الأصول نجد لفظ المصلحة فيها يطلق على عدة معان : فتارة يطلقونها على السبب المؤدي إلى مقصود الشَّارع ، وأخرى على نفس المقصود للشَّارع ، كما يطلقونها ثالثة على اللذات والأفراح التي تقوم بالإنسان .

---

(١) قواعد الأحكام جـ٢ ص ١٢ .

(٢) رسالة الطوفي في المصلحة ملحقة بمصادر التشريع للشيخ خلاف ص ١١٢ .

فتحصل من هذا أنَّ للمصلحة عند الأصوليين ثلاثة معان ، نذكرها على هذا الترتيب المتقدم .

المعنى الأول :

قال بهذا المعنى الغزالي في مستصفاه عند تعريفه للمصلحة لغة وعرفاً، فقد أشار إلى أنَّ المصلحة هي المحافظة على مقصود الشرع ، ثم فسر ذلك المقصود بحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال ، والمحافظة على الشيء هي رعايته وصونه عن أن تناله يد الضياع ، فالمحافظة على مقصود الشارع هي القيام بما يمنع فواته ، قال في اللسان ، والمحافظة والحفاظ : الذب عن المحارم والمنع لها عند الحروب »[1] ، فإذاً المصلحة عند الغزالي عبارة عن شيء يمنع فوات مقصود الشارع ، وإليك نص عبارته قال : «لكنا نعني بالمصلحة : المحافظة على مقصود الشرع ، ومقصود الشَّرع من الخلق خمسة : وهو أن يحفظ عليهم دينهم ... » إلخ ما تقدم ، ثُمَّ قال : « فكُلُّ ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكُلُّ ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ، ودفعها مصلحة »[2] .

بيان المصلحة المتضمنة لحفظ مقصود الشَّارع :

لقد بين الغزالي المصلحة التي تتضمن حفظ مقصود الشرع وتكون سبباً في حصوله ، بأنَّها عبارة عن الأحكام الشَّرعية التي سنَّها الله لعباده ليحصل بمراعاتها والقيام بتنفيذها حسن الحال في العاجل والآجل ، وذلك كإيجاب قتل الكفار الذي يحصل به حفظ الدِّين ، والقصاص المؤدِّي إلى

---

(١) لسان العرب : مادة (ح ف ظ) جـ٩ ص ٣٢١ .

(٢) المستصفى مع مسلم الثبوت وشرحه جـ١ ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ .

حفظ النفوس ، وحد الشرب والزنى والسرقة المتضمن لحفظ العقول والأنساب والأموال ، وهذا نص عبارته في ذلك ، قال : « ومثاله - أي ما تضمن حفظ مقصود الشارع - قضاء الشرع بقتل الكافر المضل ، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته ، فإنَّ هذا يفوت على الخلق دينهم ، وقضاؤه بإيجاب القصاص إذ به حفظ النفوس ، وإيجاب حد الشرب إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف ، وإيجاب حد الزنى إذ به حفظ النسل والأنساب ، وإيجاب زجر الغصاب والسراق إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي معاش الخلق ، وهم مضطرون إليها » [1] .

تعريف الخوارزمي :

عرفها الخوارزمي بما هو قريب من تعريف الغزالي ، حيث قال : هي المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق [2] ، والمفاسد : عبارة عن أضداد المصالح ، فتكون عبارة عن الكفر ، وإزهاق النفوس ، وضياع العقول والأنساب والأموال ، ودفع ذلك يكون بفرض العقوبات التي تقدمت الإشارة إليها في كلام الغزالي .

تعريف الطوفي[3] :

وقريب مما ذكره هذان الإمامان في تعريف المصلحة ، تعريف الطوفي

---

(١) المستصفى مع مسلم الثبوت وشرحه جـ١ ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ .

(٢) إرشاد الفحول ص ٢٤٢ .

(٣) الطوفي : هو سليمان بن عبد القوي ، وقد تلقى علومه ببغداد، ثم رحل إلى دمشق وتلقى على علمائها ، والتقى بابن تيمية وغيره من كبار الحنابلة وأخذ عنهم ، =

لها من أنَّها : « السبب المؤدي إلى مقصود الشرع عبادة أو عادة »[1] .

إلا أنَّ الطوفي فسر السبب بكونه عبادة أو عادة ، وهما ليسا حكماً ، وإنَّمَا هما محكوم بهما ، وقد تقدم أنَّ السبب عند الغزالي هو الحكم كالإيجاب ، لا المحكوم به كالقتل مثلاً ، والخطب سهل في هذا إذ كل منهما مؤد إلى حفظ مقصود الشرع .

مقارنة بين هذه التعاريف ومناقشتها :

لقد اتفقت هذه التعاريف على أنَّ للمصلحة سبباً مؤدِّياً إلى مقصود الشَّارع إلا أنَّ تعريف الغزالي يمتاز بتوضيحه المراد بمقصود الشَّرع من كونه حفظ الدِّين ... إلخ الخمسة ، ولم يذكر ذلك في كلام غيره .

ويؤخذ على تعريف الخوارزمي أنَّه غير شامل لأنواع المصلحة لاقتصاره على المصلحة التي هي مانعة من زوال المقصود ، ولم يذكر المصلحة التي يتحقق بها المقصود ، كالإسلام الذي يتحقق به الدين ، والغذاء والكساء اللذان تحفظ بهما النفوس والعقول ، والنكاح الذي يحصل به بقاء النوع الإنساني ، وتحصيل المال من وجهه الشرعي بالتجارة والصناعة ، وجميع ما به قوام هذه الخمسة بخلاف عبارة الغزالي فإنَّها لم تخصص نوعاً بل شملت المصلحة بنوعيها أعني إنشاءها ، وحفظ ما كانت

= وكان عالماً بالأصول ، وفقيهاً وأديباً ، ولقد ذكر ابن رجب أنَّه كان شيعياً ، قيل : ولد سنة ٦٥٧ هـ ، وتوفي سنة ٧١٦ هـ . انظر ابن حنبل للشيخ أبي زهرة ص ٣١٢ ، ورسالة المصلحة للدكتور مصطفى زيد ص ٦٧ وما بعدها .

(١) رسالة الطوفي ص ١١٢ .

حاصلة منها ، وذلك لأنَّ حفظ هذه الخمسة التي ذكرها الغزالي يكون بمابه إنشاؤها من العدم ، وما به حفظ المنشأ منها .

كما يؤخذ على تعريف الغزالي اقتصاره على بعض المصالح ، وهي المصالح المؤدية إلى المقصود الضروري ، مع أنَّ وسائل المقصود ليست محصورة في ذلك ، بل هناك وسائل مؤدية إلى مقصود غير ضروري وهي من المصالح فلم يشملها تعريف الغزالي لاقتصاره على وسائل الضروري فقط ، وذلك كالوسائل المؤدية إلى مقصود الشارع الحاجي والتحسيني كما يأتي :

أمَّا عبارة الخوارزمي والطوفي فلم تقيد المقصود بكونه ضرورياً فتحمل على كل مقصود للشرع ، هذا وقد يجاب عن الغزالي في اقتصاره على نوع دون نوع بأنه يريد المقصود الضروري بصورته الكاملة التامة لا الضروري المجرد ، ولا شَكَّ أن كلاًّ من المقصود الحاجي والتحسيني مكمل ومتمم للضروري ، فيكون مراده بالضروري ما تضمن متمماته ، لأنَّه بدونها يكون عرضة للزوال ، فمثلاً حفظ العقل ضروري ولايكمل حفظه بالمنع من المقدار المسكر فحسب ، بل لابد لكي يضمن حفظه من منع ما يؤدي إلى شرب المقدار المسكر وهو القدر اليسير ؛ لأنَّه يجعل النفس تستزيد حتَّى تصل إلى المقدار المسكر ؛ ففي منع قليل المسكر تكميل وتتميم لحفظ العقل ، وسيأتي تفصيل أنواع هذه المصالح في بحث مستقل - إن شاء الله تعالى - .

وبهذا نكون انتهينا من الكلام على المعنى الأول للمصلحة ، وسنشرع في الكلام على المعنى الثاني . والله أعلم .

المعنى الثاني للمصلحة :

وهو المعنى القائل : « إنَّها مقصود الشَّارع المترتب على الحكم » .

قال بهذا المعنى جمهور الأصوليين .

ألفاظ تشارك المصلحة في المعنى :

وقبل أن نورد كلامهم في تحديد معنى المصلحة نبين أن هناك ما يشاركها في هذا المعنى عندهم وهو : الحكمة ، والمقصود من شرع الحكم فنقول :

فسَّر الآمدي المقصود من شرع الحكم بجلب المصلحة ، أو دفع المضرة ، أو مجموع كل من جلب المصلحة ودفع المفسدة ، كما فسره بتحصيل المصلحة ، أو دفع المضرة .

والتحصيل والجلب المضافان للمصلحة بمعنى واحد ، إذ ظاهرهما يفيد أنَّهما فعل فاعل يكون أثره المصلحة ، أو دفع المضرة أوهما ، فمعنى المقصود على هذا التفسير بحسب ما يعطيه ظاهر اللفظ : إيجاب القصاص أو القصاص نفسه ، إذ كل منهما فعل ينتج المصلحة ، لأنَّ المصلحة تارة تحصل بفرض الحكم فقط وتقريره من غير أن ينفذ ، وتارة لا تحصل إلا بتنفيذه وذلك بحسب الأحوال ، فإنَّ بعض النَّاس ينزجر عن القتل إذا علم بثبوت الحرمة فقط ، وبعضهم لا ينزجر إلا إذا علم أنَّه سينفذ فيه القتل عند مباشرته للقتل ، كما هو الحال في هذا الزمان بالنسبة لأحكام الشريعة ، فإنَّ غالب النَّاس لا ينكفون عن المعاصي لعدم تنفيذ الأحكام عليهم ، ولم يكفهم عن المعاصي علمهم بحرمتها ، وقليل منهم من يحجم عن مقارفة الذنوب لمجرد علمه بثبوت الحكم .

وإليك عبارة الآمدي المفيدة لما قدمناه ، قال : « المقصود من شرع الحكم إمَّا جلب مصلحة أو دفع مضرة، أو مجموع الأمرين ... وإذا عرف أنَّ المقصود من شرع الحكم إنَّمَا هو تحصيل المصلحة أو دفع المضرة» [1] .

وقد جاء ما فسر به المقصود من نوع الحكم تفسيراً للحكمة عند بعض الأصوليين : فالعضد في شرحه لابن الحاجب يصرح بأنَّ الحكمة هي : تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة ، ومثله الكمال بن الهمام في كتابه : «التحرير» ، وهذه عبارتهما : « قال العضد عند قول ابن الحاجب في مباحث العلة : ومن شروط علة الأصل أن تكون بمعنى الباعث أي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم» ، ومعناه أن تكون مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة أو تكميلها ، أو دفع مفسدة ، أو تقليلها » [2] .

وقال الكمال في تعريف العلة : « العلة ما شرع الحكم عنده لحصول الحكمة جلب مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها »[3] .

كذلك جاء ما فسَّر به المقصود من شرع الحكم تفسيراً للمصلحة ، قال في شرح مسلم الثبوت عند قول المتن معرفاً للعلة : « وهي هاهنا ما شرع الحكم عنده تحصيلاً للمصلحة ، قال الشَّارح من جلب نفع أو دفع مفسدة »[4] ، فسَّر المصلحة بجلب النفع ودفع المفسدة . فظهر مما تَقَدَّم أنَّ

---

(١) الأحكام للآمدي جـ٣ ص ٤٧ .
(٢) شرح العضد على ابن الحاجب مع الحواشي جـ٢ ص ٢١٣ .
(٣) التحرير مع شرحه التقرير جـ٣ ص ١٤١ .
(٤) شرح مسلم الثبوت جـ٢ ص ٢٦٠ .

هذه الكلمات تدور على معنى واحد ، هو فعل يؤدِّي إلى نتيجة مطلوبة منه ، هي المصلحة ودفع المفسدة .

إلا أنَّ هذا الكلام الذي قَدَّمْنَاه ، المفيد أن هذه الألفاظ بمعنى واحد قد يوجه إليه اعتراض ، حاصله : « أنكم ذهبتم إلى أنَّ مذهب الجمهور في تعريف المصلحة مخالف لمذهب الغزالي ومن معه ، مع أنَّ هذا الذي ذكرتموه من ترادف في المعنى بين هذه الألفاظ يجعل مذهب الجمهور موافقاً لما تقدم عن الغزالي وغيره ، إذ مآل التعريفين يرجع إلى أن المصلحة وسيلة مؤدية إلى المطلوب ، وهذه العبارة التي ذكرتموها دليلاً على ترادف هذه الكلمات ... » هي عين ما قاله الجمهور في تعريف المصلحة ، فحينئذ يكون ما نقل عن الجمهور من المخالفة غير ظاهر .

الجواب على ذلك أنَّ هذا مسلَّم بحسب ما يعطيه ظاهر اللفظ من غير نظر إلى ما ارتبط به من توضيح وتمييز ، أمَّا إذا نظرنا إلى ذلك فليس لهذا الاعتراض مجال ؛ لوجود المغايرة بين ماسلكه الجمهور في تعريف المصلحة ، وما سلكه الغزالي ومن معه .

وبيان ذلك أنَّ الجمهور حينما ذكروا هذه الألفاظ المتحدة المعنى لم يكتفوا بذكرها من غير بيان حقيقتها ومعناها ، بل شفعوا كلامهم هذا بالتمثيل للمصلحة وتقسيمها ، فمن ذلك أنهم مثلوا للمصلحة بحصول ملك المبيع ، ومعلوم أن ثبوت الملكية ليس فعلاً مؤدياً إلى غيره ، أو ليس وسيلة إلى مطلوب ، بل هو مطلوب متوسل إليه بعقد البيع .

يقول الآمدي في ذلك : وإذا عرف أنَّ المقصود إنَّما هو تحصيل المصلحة أو دفع المضرة ، فذلك إمَّا أن يكون في الدنيا أو في الآخرة ، فإن كان في

الدنيا فشرع الحكم إمَّا أن يكون مفضياً إلى تحصيل أصل المقصود ابتداء ، أو دواماً ، أو تكميلاً .

ثُمَّ مثل لتحصيل أصل المقصود بالملك والمنفعة ، حيث قال : «كالقضاء بصحة التصرف الصادر من الأهل في المحل تحصيلاً لأصل المقصود المتعلق به من الملك أو المنفعة كما في البيع والإجارة » .

فاستفيد من هذا النص أمران :

أحدهما : أنَّ المقصود شيء محصل بغيره ، وهو القضاء والحكم بصحة البيع .

وثانيهما : أنَّ المقصود عبارة عن ملك الذات ، أو المنفعة المترتبة على كل من عقد البيع أو الإجارة .

كذلك قالوا : إنَّ المقصود إمَّا أن يكون حصوله قطعياً أو لا .

والثاني إمَّا مظنون أو مستوي الطرفين ، أو عدم الحصول فيه أرجح من الحصول .

ومثلوا للأول بإثبات الملك الذي أفضى إليه الحكم بصحة البيع ، وللثاني بصيانة النفوس ، فإنَّ ترتيبها على شرع القصاص مظنون الحصول راجح الوقوع ، إذ الغالب من حال العاقل إذا علم أنَّه إذا قَتل قُتل ، الإحجام عن القتل [1] .

فهذه الأقسام إنَّمَا تنطبق على شيء يكون نتيجة لغيره لا على شيء

(١) راجع الإحكام للآمدي جـ٣ ص ٤٧ وما بعدها ، والتحرير وشرحه التقرير جـ٣ ص ١٤٥ ، وابن الحاجب مع الشرح والحواشي جـ٢ ص ٢٤٠ ، وجمع الجوامع وشرحه مع حاشية البناني جـ٢ ص ٢٨٩ .

يكون سبباً لغيره ، فهذه التمثيلات والتقسيمات تدلنا دلالة واضحة على أنَّهم لا يريدون ما يعطيه ظاهر العبارة .

ويؤيد ذلك أنَّهم لم يتعرضوا لهذه العبارة ، أعني إطلاق كل من الجلب والتحصيل على المصلحة والحكمة ، والمقصود بالمناقشة لأجل مخالفتها للتمثيل ، ولو كان مقصودهم هذا الظاهر لقامت الاعتراضات والمناقشات على هذا التمثيل والتقسيم المخالف للمثل والمقسم ، فهذا دليل على أنَّ إطلاق الجلب والتحصيل على المحصل والمجلوب صار عندهم في هذا الموضع معلوماً لا يحتاج إلى توضيح وبيان فيما يدلُّ عليه من معنى ، فغاية الأمر أنَّ هؤلاء أطلقوا الجلب والتحصيل للمصلحة على نفس المقصود من إطلاق السبب وإرادة المسبب ، وتكون الإضافة - أي إضافة كل من الجلب والتحصيل إلى المصلحة - بيانية ، أي مجلوب هو المصلحة .

خلاصة ذلك :

فبناء على ما قَدَّمْنَاه من اتحاد هذه الكلمات وأنَّ معناها يرجع إلى النتيجة المترتبة على الحكم من مقاصد الشرع يمكننا أن نقول : إنَّ للمصلحة عند الأصوليين ، أو جمهورهم معنى آخر غير ما ذهب إليه الغزالي ، ومن معه في تعريفهم لها بالوسيلة المؤدية إلى مقصود الشرع .

المعنى الثالث للمصلحة :

هناك معنى ثالث للمصلحة ذكره ابن عبد السَّلام(١) .

(١) هو شيخ الإسلام عز الدين عبد العزيز بن عبد السَّلام الملقب بسلطان العلماء من أكابر فقهاء الشافعية بلغ رتبة الاجتهاد اشتهر بالورع والزهد ، قرأ الفقه على ابن عساكر والأصول على الآمدي ، ولد في دمشق سنة (٥٧٧ هـ)، وتوفي سنة (٦٦٠هـ) . انظر طبقات الشافعية لابن هداية الله ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ .

والواقف على كلامه في كتابة قواعد الأحكام يجده أفاض في المصلحة تقسيماً وتمثيلاً ، وأتى في هذا الموضوع بما لم يأت به غيره ممن تكلموا فيها ، بل كثير منهم اتخذه قدوة ورائداً في هذا الشأن ، والذي يهمنا في هذا البحث ونحن بصدد بيان حقيقة المصلحة عند الأصوليين أن نعرف رأي ابن عبد السَّلام في ذلك ، وهل هو موافق لهم أو مخالف .

فنقول : إنَّ ابن عبد السَّلام قَسَّمَ المصلحة إلى قسمين : حقيقية ومجازية ، فالحقيقية هي اللذات والأفراح ، والمجازية هي الأسباب المؤدية إلى اللذات والأفراح [1] .

شرح معنى المصلحة عند ابن عبد السَّلام:

أمَّا اللذة لغة فهي : نقيض الألم ، وتأتي بمعنى الأكل والشرب بنعمة -بفتح النون - وكفاية[2] ، والفرح : السرور ، وهو نوع من اللذة ، إذ هو لذة القلب خاصة ، فعطفه عليها في كلام ابن عبد السَّلام من عطف الخاص على العام ، قال في المصباح : ويقال فرح بشجاعته ، وبنعمة الله عليه ، وبمصيبة عدوه . فهذا الفرح لذة القلب بنيل ما يشتهي »[3] .

هذا معناهما في كتب اللغة .

---

(١) قواعد الأحكام ج١ ص ١٢ .

(٢) لسان العرب : مادة (ل ذ ذ) جـ٥ ص ٥٤٢ ، ٥٤٣ .

(٣) المصباح المنير ص ٥٥٩ ، وانظر لسان العرب مادة (ف ر ح) جـ٣ ص ٣٧٤ .

شرح اللذة عند غير اللغويين :

وقد اختلف العلماء غير اللغويين في اللذة من حيث احتياجها إلى التعريف ، وعدم احتياجها ، كما اختلف من قال باحتياجها إلى البيان في معناها ، وإليك الكلام في ذلك :

فالإمام الرازي [١] في المحصول يرى أنَّها في غاية الوضوح والظهور ، وأنَّ من رام كشفها وإيضاحها بما هو أظهر منها ، فقد حاول أمراً عسيراً ، وهذا نص عبارته ، قال عند الكلام عليها هي والألم : « والصواب عندي أنَّه لا يجوز تحديدها ؛ لأنَّهما من أظهر ما يجده الحي من نفسه ، ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما ، وبينهما وبين غيرهما ، وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو أظهر منه» [٢] .

ومن ذهب إلى أنَّها مما يحتاج إلى التعريف اختلفوا في تعريفها ، فقال بعضهم : إنَّها عبارة عن إدراك الملائم ، فالفرح والسرور مثلاً يلائم الإنسان فإدراك الإنسان لذلك هو اللذة » ، وهذا من تعريف الشيء بما يلازمه كما قال القرافي [٣] .

وقال بعض : إنَّ اللذة عدمية وفسَّرها بأنَّها عدم المنافي ، فلذة الأكل

---

(١) هو الإمام فخر الدين حجة الحق محمد بن عمر بن الحسين القرشي الرازي ، كان إمام وقته في العلوم العقلية ، وأحد الأئمة في العلوم الشرعية ، رحل إليه النَّاس من الأقطار ، وصنف في كل علم ، وكان يمشي في خدمته أكثر من ثلاثمائة تلميذ ، ولد بالري سنة (٥٤٤ هـ) ، وتوفي سنة (٦٠٦ هـ) بهراة . انظر : طبقات الشافعية لابن هداية الله ص ٢١٦ وما بعدها .

(٢) انظر : نبراس العقول ص ٢٦٩ ، ٢٧٠ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٦٩ .

زوال الجوع ، ولذة الشرب زوال الظمأ ، ذكر هذا القرافي في شرحه على المحصول[1] .

اعتراض القرافي على التعريف الثاني وجوابه :

أورد القرافي على التعريف القائل بأنها عدم المنافي ما حاصله : أن الإنسان قد تحصل له اللذة بشيء لم يكن في حسبانه ، وليس هو مشتاقاً إليه ، فهذا يدلُّ دلالة واضحة على أن اللذة غير الألم » .

وتوضيح إشكال القرافي - والله أعلم - أنَّ الانسان إنَّمَا يتألم بفقد شيء معلوم لديه وله به عهد ، لا ما ليس كذلك ، ولذا حسن الاعتراض .

ثُمَّ أجاب على هذا الإشكال بقوله : « إنَّ كل نفس فاضلة مائلة إلى ما يدفع عنها ألم الشوق إلى اللذة ، فإذا عثرت على ذلك اندفع عنها ألم الشوق الغريزي »[2] ، اهـ .

اعتراض ابن عبد السَّلام على هذا التعريف :

وأورد ابن عبد السَّلام على تعريف اللذة بعدم المنافي ، بأن ذلك يجعل لذة الأكل عبارة عن دفع ألم الجوع ، ولذة الشرب عبارة عن دفع ألم العطش ، فيلزم على هذا أن تكون الجنة دار آلام وإنصاب ، أي إتعاب ؛ لأن اللذة التي تكون فيها إنَّما تحصل بعد سبق ألم دفع بهذه اللذة ، وهذا ينافي قوله تعالى في شأن أهل الجنة : ﴿ **لا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ** ﴾[3] .

---

(١) نفائس الأصول على المحصول للقرافي مخطوط جـ٣ ورقة ٦٠ ، ونبراس العقول ص ٢٦٩ ، ٢٧٠ .

(٢) نفائس الأصول جـ٣ ورقة ٦٠ .

(٣) سورة الحجر : الآية ٤٨ .

وقد أجاب على هذا الاعتراض بما حاصله أن هذه الآلام السابقة لهذه اللذة مختصة بهذه الدار ، وأمَّا تلك الدار فإن أمرها مغاير لهذه الدار مغايرة كلية ، فجميع أنواع اللذات والشهوات فيها تحصل من غير سبق تألم بفقدها ؛ لأنَّ اللذة والألم عرضان متلازمان في هذه الدار بحكم العادة المطردة ، وتلك الدار قد خرقت فيها العوائد كما خرقت في المخاط والبصاق والبول ، فكذلك تخرق العادة في وجدان لذتها من غير ألم يسبقها أو يقترن بها فيجد أهلها لذة الشراب من غير عطش ولاظمأ ، ولذة الأكل من غير جوع ولا سغب »[1] .

فإذاً اللذة المعرفة هنا ليست شاملة لكل لذة بل خاصة بها في هذه الحياة، أمَّا الآخرة فلذتها غير متصورة لأحد حتَّى يقوم بتوضيحها وشرحها؛ لأنَّ ما في تلك الدار غير مدرك لنا ؛ لأنَّه فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولاخطر على قلب بشر .

وبعد ما قَدَّمْناه من معنى اللذة عند اللغويين وغيرهم نرجع إلى المراد بها عند ابن عبد السَّلام ، فنجده يطلقها على النعيم الأخروي من دخول الجنان وما فيها من تفكه وفرح وسرور ونظر إلى وجهه الكريم ، كما ورد بذلك كثير من الآيات ، مثل قوله تعالى : ﴿ **يُطَافُ عَلَيْهِم بِصِحَافٍ مِّن ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الأَنفُسُ وَتَلَذُّ الأَعْيُنُ** ﴾[2]، وقوله تعالى : ﴿ **فَرِحِينَ بِمَا**

---

(١) قواعد الأحكام جـ١ ص ٦٠ .

(٢) سورة الزخرف : الآية ٧١ .

آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ ﴾ (١)، وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا ﴾ (٢) ، إلى كثير من الآيات .

كما يمثل لها باللذة الدنيوية كلذة المعارف والمآكل ، وطمأنينة النفس والعافية .

هذه أمثلة المصلحة الحقيقية عند ابن عبد السلام .

أمَّا المصلحة المجازية فهي ما عدا اللذة مما هو سابق عليها ومؤدٍ إليها ، ومثل لها ابن عبد السَّلام بأمثلة تختلف قرباً وبعداً في أدائها إلى اللذة ، كما تختلف حقائق بعضها عن بعض ، من ذلك تمثيله لها بما يصدر من الإنسان من الأعمال الصالحة ، عبادة كانت هذه الأعمال كالصَّلاة والصوم، والجهاد ، وما إلى ذلك من أنواع العبادات (٣)، أو عادة كالأعمال التي يبذلها الإنسان ليتوصل بها إلى مطلوبه الدنيوي : كالتجارة والزراعة وسائر أنواع الحرف (٤) .

كما يمثل لها بالزواجر من قصاص وتعزير ، وما تتوقف عليه حياة الإنسان من قطع اليد المتآكلة خوفاً من سراية ذلك إلى ضياع النفس (٥) .

كما مثل لذلك بما يترتب على الأعمال من فوائد : كحفظ النفس

---

(١) سورة آل عمران : الآية ١٧٠ .
(٢) سورة الإنسان : الآية ١١ .
(٣) قواعد الأحكام جـ١ ص ١٧ .
(٤) المصدر السابق جـ١ ص ٣ .
(٥) المصدر السابق جـ١ ص ١٢ .

والدِّين والمال والعقل والنسل ، مما هو ضروري في هذه الحياة أو مكمل لها هو ضروري [1] .

وقد يعبر عن المصالح التي هي وسائل للذة ، بكلمات تجمع غالب معانيها المتقدمة فيعبر عنها بالحسنات وبالنفع والخير [2] .

فالحسنات وردت بمعنى الطاعات ، لقوله تعالى : ﴿ **إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ** ﴾ [3]، وبمعنى الكلام الحسن ، قال تعالى : ﴿ **وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ** ﴾ [4]، أي يدفعون بالكلام الحسن ما ورد من سيء غيرهم ، وبمعنى المال كقوله تعالى : ﴿ **إِن تُصِبْكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ** ﴾ [5] أي غنيمة [6] .

والنفع والخير بمعنى ، وقد تقدم أن الخير ما يتوصل به الإنسان إلى مطلوبه ، فجميع هذه المعاني موصلة إلى اللذة ، وطريق إليها .

وبعد هذا التتبع لمواقع المصلحة ، وإطلاقاتها عند ابن عبد السلام نجد معانيها عنده تنحصر في ثلاثة أمور :

أولها : الفعل الصادر من الإنسان المتوصل به إلى مطلوبه عادة أو عبادة ، كالصَّلاة والتجارة .

ثانيها : ما يؤدِّي إليه هذا الفعل من منافع كحفظ النفوس والأموال . . إلخ .

ثالثها : ما يؤدِّي إليه هذا الفعل من اللذات والأفراح .

---

(١) قواعد الأحكام جـ١ ص ٤٧ .

(٢) المرجع السابق جـ٢ ص ٣، ٤ .

(٣) سورة هود : الآية ١١٤ .

(٤) سورة الرعد : الآية ٢٢ .

(٥) سورة التوبة : الآية ٥٠ .

(٦) انظر في ذلك كله : لسان العرب جـ١٦ ص ٢٧١ ، ٢٧٢ مادة (ح س ن) .

موازنة بين منهج ابن عبد السلام ومنهج غيره في المصلحة :

وبالمقارنة بين صنيع ابن عبد السَّلام في المصلحة نجده أتى فيها بجميع ما ذكره ، لأنَّه أطلق على أسباب المصالح أنَّها مصلحة ، وإن تعددت الأسباب عنده وشملت الأمور العادية ، كالأسباب المباحة من تجارة ونحوها ، وهو بهذا يكون موافقاً للغزالي ومن سلك مسلكه ، وإن كان السبب عند الغزالي مخصوصاً بالحكم كما تقدم ، كما نجده ذكر ما ذهب إليه الجمهور من أن حقيقة المصلحة ، هي الحكمة المترتبة على شرح الحكم لتمثيله بحفظ النفوس والأديان ... إلخ .

أمَّا ما ذكره من المصلحة الحقيقية كاللذات ، فلم أقف في كتب الأصول على ما يفيد أنَّه من مصطلح أهل الأصول ، بل قد ذكروا ذلك حينما قسموا المصلحة إلى دنيوية وأخروية ، فجعلوا الدنيوية مثل الضروريات الخمس : حفظ الدِّين والنَّفْس ... إلخ ، والأخروية كالثَّواب من نعيم الجنان وغيره مما أعَدَّه الله تعالى لعباده في دار الجزاء .

وأرى أن ذكرهم له لا يفيد أنه من المصلحة المعنية لهم ، إذ هم إنَّما يتكلمون على المصالح التي شرعت لهاالأحكام في هذه الدار من حيث بيان ما جاءت الشَّريعة بجواز تحصيله ، وما جاءت بالمنع منه وما ليس كذلك ، وحديثهم عليها من ناحية الثواب الأُخروي لعله اقتضاه تقسيم المصلحة من حيث هي بقطع النظر عن المبحوث فيها عندهم .

كما أنَّه ليس في كلام ابن عبد السَّلام ما يشير إلى أنَّ هذه المصلحة المفسرة باللذات ، هي المصطلح عليها عند الأصوليين ، والمقسمة عندهم

إلى معتبرة وغيرها ، نعم إنَّ ما جعلوه مصطلحاً لهم قد يؤدِّي إليها ، أي إلى المصلحة التي قال عنها ابن عبد السَّلام : إنَّها حقيقية ، وعبر عنها باللذة والفرح ، ذلك لأنَّ حفظ الأمور الضرورية تترتب عليه اللذة ، فمثلاً المال وسيلة إلى اللذة به ، وكذا غيره .

ويغلب على الظن أنَّ ابن عبد السَّلام ليس قصده من الكلام في المصلحة وأنواعها ، أن يبين في ذلك رأي كل فئة فيها من حيث حقيقتها ، وإنَّما قصده بيان المصالح عموماً فاقتضى كلامه أن يأتي بجميع ما يطلق أنَّه مصلحة سواء كان إطلاقاً حقيقياً أم مجازياً ، كان إطلاقاً خاصاً ببعض فئة من النَّاس أو عاماً ليس بخاص كالإطلاق اللغوي .

والخلاصة من ذلك أنَّ كلام ابن عبد السَّلام لا يعطينا معنى محدداً للمصلحة في عرف أهل الأصول ، وحينئذ فالبحث عن معرفة مصطلحهم يرجع إليه في كلام غيره ، وهو ما قدمناه من التعريف الأول والثاني .

معنى المصلحة في عرف أهل الأصول :

لقد سبق أن تكلمنا على المصلحة عند الأصوليين ، واستقصينا المعاني التي تطلق المصلحة عليها ، وبيَّنا أنَّ بعض هذه المعاني كاللذة والفرح ، ليس هو المعنى المراد من المصلحة عندما يطلقها الأصوليون .

يبقى النظر في بقية المعاني ، وهما معنيان ، فهل اصطلح عليهما معاً عند الأصوليين أو على أحدهما .

والذي أراه أنَّ المتعارف عليه منهما هو المعنى الثاني ، وهو المعبر عنه بالحكمة أو المقصود ، المترتبين على الأحكام ، كحفظ النفس المترتب على مشروعية القصاص .

أمَّا المعنى الأول وهو الوسيلة المؤدية إلى المقصود الذي هو الحكمة ، فليس هو المصطلح عليه عندهم ، والدليل على ذلك أمور :

١- أننا نجد أن هذا المعنى يرد في جميع عبارة أهل الأصول ، أمَّا المعنى الثاني وهو الوسيلة فلم يرد إلا في كتب بعضهم كالغزالي مثلاً .

٢- نجد تقسيمهم المصلحة إلى ضرورية وحاجية وتحسينية ، ينطبق على هذا المعنى الذي قلنا : إنَّه متعارف عليه عندهم .

٣- كما أننا نجدهم إذا تكلموا على المصلحة من حيث الاعتبار والإلغاء يمثلون للمصلحة الملغية بانزجار الملك الحاصل بفرض الصيام كفارة عن إفطاره في رمضان أولا ، والانزجار ليس وسيلة بل مقصداً .

٤- عندما يتكلمون على جواز تعليل الأحكام بالمصالح وعدم ذلك ، نجدهم يفسرون هذه المصالح بالأغراض والحكم المترتبة على هذه الأحكام ، ويطلقون عليها عللاً غائية ، ومعلوم أنَّ الأغراض والعلل الغائية تعقب الأحكام وتأتي نتيجة لها لا وسيلة إليها ، لاسيما أنَّ ما يورد من أدلة لجواز التعليل يعين لنا المراد من المصالح المعلل بها مثل قوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾[١] ، وقوله عليه السَّلام : « لا ضرر ولا ضرار »[٢] ، وغير ذلك مما يرد في مبحث تعليل الأحكام الذي سننتقل إليه عَمَّا قريب .

---

(١) سورة الأنبياء : الآية ١٠٧ .

(٢) أخرجه مالك في الموطأ جـ٢ ص٨٠٥ .

الصلة بين المصلحة لغة واصطلاحاً:

بالنظر في المعاني اللغوية للمصلحة التي تقدمت ، وما استقر عليه الرأي من أنه اصطلاح أهل الأصول ، نجد أن هناك مناسبة بينه - أي ما اخترنا جعله مصطلحاً عليه عند الأصوليين - وبين تعريف المصلحة بالصَّلاح ، إذ حفظ النفوس وما إليها صلاح للنفوس وإن كان هذا صلاح خاص ، وهو صلاحها بطريق الشرع ، وذلك عام في كل صلاح ، كما نجد أنَّ إطلاق بعضهم عليها بأنها وسيلة إلى المقصود يناسب المعنى المجازي للمصلحة لغة ، وهوما يتوصل به الإنسان إلى مطلوبه . والله أعلم بالصَّواب .

***

المطلب الثاني
تعليل الأحكام

ويشتمل هذا المطلب على معنى التعليل ومعنى الحكمة ، والمصلحة ، والغاية ، والفائدة ، والغرض ، وعلى بيان مذاهب العلماء في مسألة التعليل ، وأدلة كل فريق والمختار منها .

مقدمة :

هذا المطلب الذي نحن بصدد الكلام فيه مطلوب دقيق جداً اختلف النَّاس فيه : معتزلة وسنيون ، ثُمَّ اختلف فيه السنيون فيما بينهم .

ومجمل ذلك الاختلاف : أن التعليل نوعان : تعليل بالحكم والمصالح ، وتعليل بالبواعث والأغراض ، والنَّاس إزاء هذا التعليل بنوعيه أربع فرق :

١- فرقة تمنعه مطلقاً ، أعني كان المعلل به حكماً ومصالح ، أو أغراضاً وبواعث ، إلا ما نَصَّ الشَّارع على أنَّه علة ، وهم الظاهرية .

٢- فرقة تجوز أحد نوعي التعليل ، وهو التعليل بالحكم والمصالح دون البواعث والأغراض ، وهم المتكلمون أو الأشاعرة .

٣- وفرقة تقول بالتعليل بالأغراض والبواعث لكن لا على سبيل الوجوب ، بل على سبيل الجواز ، وهم الفقهاء أو الحنفية [1] .

---

(١) انظر في اصطلاح إطلاق المتكلمين على الأشاعرة والفقهاء على الحنفية ، مقدمة كتاب المنخول ص ٦ للأستاذ الدكتور محمد حسن هيتو ، وكذا مقدمة توضيح سلم الوصول للشيخ عيد الوصيف ص ٦ .

٤- وفرقة تقول بالتعليل بالأغراض والبواعث أيضاً لكن على سبيل الوجوب لا الجواز ، عكس الفرقة المتَقَدِّمة ، وهم المعتزلة .

فخلاصة هذا أنَّ النَّاس في هذه المسألة فريقان : مانع للتعليل ، وقائل به ، والقائلون به ثلاثة أقسام : قسم يجعل التعليل بالحكم والمصالح ويرى أن ذلك جائز لا واجب ، وقسم يرى التعليل بالبواعث والأغراض ويجعله جائزاً لا واجباً ، والقسم الأخير يجعله بالبواعث والأغراض على سبيل الوجوب .

تفسير كلمات تدور كثيراً في هذا المطلب :

أولاً : معنى التعليل :

معنى تعليل الأحكام هو جعل غيرها علة لها ، فمعنى عللت الأحكام بالأغراض ، جعلت الأغراض علة للأحكام ، والأحكام معلومة لها .

والعلة أنواع : علة فاعلية ، وعلة غائية ، وعلة مادية ، وعلة صورية .

توضيح ذلك بالمثال :

ومثلوا لهذه الأنواع بمثال واحد يجمعها ، كالسرير مثلاً ، فالنجار علة فاعلية ، والجلوس عليه علة غائية ، والخشب الذي يصنع منه السرير علة مادية ، فإذا صار الخشب سريراً فتلك العلة الصورية .

والذي يعنينا هنا هو العلة الفاعلية ، والعلة الغائية .

فالأولى : هي المؤثرة في وجود الشيء .

والثانية : هي الحاملة على إيجاد الشيء ، ويراد منها الغرض .

وقد ذكر هذه الأنواع العلامة الخرشي [1] بقوله : فالعلة الفاعلية هي المؤثرة حقيقة وهي الباري ، وإطلاق العلة عليه يحتاج لتوقيف أو عادة كالنجار للسرير ، والعلة الصورية ما معه ذلك الشيء بالفعل ، كالصورة الحاصلة بعد تركيب الأجزاء ، والعلة المادية هي ما معه ذلك المركب بالقوة كأجزاء الخشب للسرير ، والعلة الغائية هي الباعثة على إيجاد ذلك الشيء ، كالجلوس بالنسبة لما ذكر ، وهذا إنَّما يتصور في العلة المادية .

وأمَّا الفاعل حقيقة ، فتعالى أن يبعثه شيء على شيء ، اللهم إلا أن يراد بالباعث ما يشمل المناسب ؛ لأنَّه باعث للمكلف على الامتثال ، فإنَّ أفعال الله لا تخلو عن الحكم والمصالح ، لكن بمعنى أنَّها ثمرات تابعة للأفعال لا بمعنى أنَّها علل غائبة باعثة على الأفعال » [2] .

ففي هذا النص بيان لجميع أنواع العلل ، كما تضمن بيان مذهب الأشاعرة ، وهو أنَّ العلة الغائية بمعناها المتقدم إنَّمَا تكون في فعل الخلق لا في فعل الخالق ، فإنَّه منزه عن أن يعلل بها ، كما استفيد منه نوع التعليل الجائز عن الأشاعرة ، وهو كون المصلحة تابعة للحكم من غير أن تكون باعثة وحاملة عليه كما تقول المعتزلة .

---

(١) الإمام العلامة الشيخ محمد بن عبد الله الخرشي شيخ الإسلام والمسلمين وارث علوم سيد المرسلين ، شرح مختصر خليل المالكي وغيره ، توفي سنة ١١٠١ هـ / تاريخ الجبرتي جـ١ ص ٦٥ .

(٢) انظر : حاشية العدوي على الخرشي جـ٥ ص ٤١٣ طبعة الشرفية .

ثانياً : معنى الغرض :

الغرض في اللغة : الهدف الذي يُرمى فيه [1] .

وعرفاً ما ترتب على الفعل ، وكان سبباً لإقدام الفاعل عليه ، كالربح الذي هو سبب في الإقدام على التجارة ، وهو عين العلة الغائية المتقدمة ، ويطلق بعضهم اسم المصلحة على الغرض كما يأتي عن الفقهاء .

ثالثاً : معنى المصلحة والحكمة والغاية والفائدة :

هذه الألفاظ تأتي بمعنى واحد ، وهي ما ترتب على الفعل ، ولم يكن سبباً في الإقدام عليه .

قال السيد الشريف[2] : إذا ترتب على فعل أثر فمن حيث إنَّه ثمرته يسمَّى فائدة ، ومن حيث إنَّه في طرف الفعل يسمَّى غاية ، ثُمَّ إن كان سبباً لإقدام الفاعل يسمَّى بالقياس إليه غرضاً ، وإن لم يكن فغاية فقط ، وأفعال الله تعالى تترتب عليها حكم وفوائد لا تعد ، فذهبت الأشاعرة والحكماء إلى أنَّها غايات ومنافع راجعة إلى الخلق لا غرض وعلة لفعله»[3] .

فقد استفيد من هذا النص الفرق بين المصلحة والغرض ، فهو وإن لم

---

(١) مختار الصحاح : مادة (غ ر ض) .

(٢) السيد الشريف علي بن محمد بن علي المعروف بالسيد الشريف والسيد السند الجرجاني ، عالم نحرير ، قد حاز قصبات السبق في التحرير ، فصيح العبارة ، دقيق الإشارة ، نظار ، فارس في البحث والجدل ، ولد بجرجان سنة ٧٤٠ هـ ، توفي سنة ٧٩٢ هـ ، واتفقوا على أنه حنفي . الفوائد البهية في تراجم الحنفية ص ١٢٥ ، ١٣٤ .

(٣) حاشية البناني على جمع الجوامع جـ٢ ص ٢٤٤ .

يذكر المصلحة إلا أنَّه قد ذكر مرادفها وهو المنفعة، حيث قال: ذهب الأشاعرة إلى أنَّها غايات ومنافع، أي مصالح [1].

تفصيل المذاهب في مسألة تعليل الأحكام:

مذهب الأشاعرة:

مذهب الأشاعرة في هذه المسألة أنَّه لا يجوز، أي يستحيل تعليل أفعال الله وأحكامه بالأغراض، سواء كان الغرض راجعاً إليه أو إلى خلقه، وقد قدمنا معنى الغرض.

ويجوز عندهم تعليل كل من الأفعال والأحكام بالحكم والمصالح، ومعنى تعليلها بالحكم والمصالح حصول تلك الحكم والمصالح عقبها من غير أن تكون مقصودة من تلك الأفعال والأحكام، وحصول كل من تلكم المصالح والحكم مقصود ومراد لله تعالى، إذ كل شيء كائن فهو بإرادته.

قال العطار[2] مبيناً مذهب الأشاعرة عند قول المحلي على جمع الجوامع: «لأنَّ أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض»، قال العطار معلقاً على ذلك، وأمَّا ما اشتهر عند الفقهاء من أنَّ أفعال الباري تابعة للحكم

---

(١) قال ابن القاسم في آياته البينات رداً على من توهم أن الأشاعرة يجوزون التعليل بالأغراض: «وما توهمه فهو توهم باطل، وإنما الثابت حكم وفوائد، وليست بأغراض جـ٤ ص ٣٦ فاستفيد منه أن كلمة حكمة وفائدة بمعنى، وأنهما مخالفان للأغراض.

(٢) هو حسن بن محمد بن محمود العطار من علماء مصر، أصله من المغرب، ولد (١١٩٠)، وتوفي (١٢٥٠) بالقاهرة، له مؤلفات في كثير من العلوم، منها: حاشيته على جمع الجوامع. الأعلام جـ٢ ص ٢٣٦.

والمصالح تفضلاً ، لا وجوباً كما تقول المعتزلة ، فمرادهم أنَّها مرتبطة بالحكم والمصالح ، لا بمعنى أنَّها تابعة لها في الوجود ، بل بمعنى ترتب الحكم والمصالح على شرعيتها ، وأنها ثمرات لتعلقها تعود تلك الحكم والمصالح علينا ، لا أنها تابعة لها في الوجود حتَّى تكون علة غائية باعثةً له تعالى كما تقول المعتزلة »[1] .

وقال الإزميري في حاشيته نقلاً عن شرح المواقف : « قالوا لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض ، والعلل الغائية ، وإليه ذهب صاحب اللباب ، حيث قال : « يمتنع أن تعلل أفعال الله وأحكامه »[2] .

ثُمَّ قال الإزميري رداً على من جوز أن يكون الأشاعرة يمنعون التعليل بالحكم أو بالمصالح كما يمنعون التعليل بالأغراض : « قلنا : لكن الأشاعرة لم تقل هذا (أي منع التعليل بكل من المصالح والأغراض) ، بل قالوا : إنَّها ليست معللة بالأغراض لأنهم لم ينكروا عدم خلو أفعال الله تعالى عن الحكم والمصالح »[3] .

فقد بينت هذه النصوص مذهب الأشاعرة ، وأنَّه يمنع التعليل بالأغراض ويجوزه بالمصالح ، وهو معنى كونه تفضلاً وإحساناً ، كما بينت معنى التعليل وأنَّه مجرد ارتباط الحكم والمصالح بالأحكام ، من غير أن تكون حاملة وباعثة لله تعالى على الحكم .

---

(١) حاشية العطار جـ٢ ص ٢٥٠ .

(٢) حاشية الإزميري على المرآة جـ٢ ص ٣٠١ .

(٣) المصدر السابق جـ٢ ص ٣٠٢ .

مذهب المعتزلة :

كما استفيد من هذه النصوص مذهب المعتزلة، وأنَّه -مذهب المعتزلة- على النقيض من مذهب الأشاعرة، حيث إنَّهم يعللون الأحكام بالأغراض لا بالحكم والمصالح، وإنَّهم يوجبون ذلك على الله ولا يجعلونه جائزاً .

كما أفاد ذلك أيضاً الإسنوي، حيث قال : « إنَّ الله تعالى شرع أحكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل التفضيل والإحسان، لا على سبيل الحتم والوجوب، خلافاً للمعتزلة »[1] . فبذلك يكون قد استبان كل من مذهبي الأشاعرة والمعتزلة .

كما ظهر أنَّ الخلاف بينهما في موضعين : الأول في المعلل به من كونه غرضاً أو مصلحة . والثاني في حكم التعليل أهو الوجوب أم الجواز .

وهنا شيء يجب التنبيه عليه، وهو أنَّ الذي ورد في النصوص أفعال الله، لا أحكامه، مع أنَّ المتنازع فيه أو محل البحث الأحكام لا الأفعال، ويزول هذا الإشكال بأنَّ المراد من الأحكام هنا : تعلقاتها، كما مَرَّ في نص العطار، حيث قال : « إنَّها أي الحكم والمصالح ثمرات لتعلقها أي الأحكام، والتعلق فعل، وسيأتي توضيح لهذه المسألة إن شاء الله .

مذهب الفقهاء أو الحنفية (الماتريدية) :

يرى هؤلاء أنَّ تعليل أحكام الله تعالى بالحكم والمصالح يجوز، ولكنهم لا يفسرون التعليل بالحكم والمصالح بتفسير الأشاعرة من كونه عبارة عن ترتب الحكم والمصالح، من غير أن تكون حاملة على الحكم بل

---

(١) الإسنوي على المنهاج جـ٣ ص ٦٩ .

يقولون : إنَّ الله فعل هذا الفعل لمصلحة عباده ، أو ما فعله إلا للمصلحة ، فكأنَّ مصلحة العباد هي التي فعل الله الفعل لأجلها ، بخلاف الأشاعرة فإنَّهم يقولون : إنَّ الأحكام لم تشرع لقصد حصول المصالح ، وإنَّما حصلت بعدها بإرادته ، وإلا كان مستكملاً بها [1] .

وإليك كلام صاحب التحرير وشرحه وهمامن الحنفية ، قالا : « وكون الأحكام مبنية على مصالح العباد ، وفرق بين النافين للطرد ، أي القائلين بأن العلة لا تكون علة إلا بالمناسبة ، وإن اختلف اسمه أي التعبير عن هذا ، إذ منهم من يعبر عنه بأن أحكام الشارع مبنية على مصالح العباد ، ومنهم من يعبر عنه بأن أفعال الباري سبحانه معللة بالمصالح أو معللة بالأغراض ، وهذا معزو للمعتزلة . قال المصنف : فلو قيل : النزاع لفظي جاز » [2] .

فأفاد كلامهما أنَّ كل من يشترط في العلة المناسبة يقول بتعليل أحكام الله تعالى بالحكم أو الأغراض .

واشتراط المناسبة يعني أنه لا بد للعلة لكي تكون صالحة للتمسك بها من مناسبتها ، ومعنى مناسبتها هي كون الوصف بحيث لو بني عليه الحكم لحصل من ذلك الحكم مصلحة ، والحنفية ممن يقولون بهذا الاشتراط كما في كتب الأصول ، وكذا المعتزلة كما استفيد من النص المتقدم ، ووجه الاستشهاد بهذا النص أن فيه إثبات قولهم بالتعليل بالمصالح ، أمَّا قولهم : إنَّ الله شرع الحكم لأجلها ، فيفيده قولهم الآتي وهو : أنَّ صاحب التحرير

(١) حاشية العطار على جمع الجوامع جـ٢ ص ٢٤٩ .

(٢) انظر : التحرير وشرحه التقرير والتحبير جـ٢ ص ١٤٢ .

وشرحه ردًّا على الأشاعرة فيما ذهبوا إليه من منع التعليل بالمصالح ، بمعنى شرع الله الأحكام لأجلها ، وقالا : إن التعليل إنما يمنع لو كان الغرض والمصالح راجعاً إليه تعالى ، أما لو كان راجعاً لغيره فلاوجه للمنع ، فثبت بكلامهم هذا أنَّهما والحنفية لا يرون مانعاً من تعليل الأحكام بالمصالح بمعنى الأغراض بأن يشرع الله تلك الأحكام لأجل حصول المصلحة للخلق ، وليست راجعة إليه تعالى ، وهذا لا يقول به الأشاعرة كما تقدم ، وإليك نصهما في ذلك ، قالا : « ومنع أكثر المتكلمين ذلك أي التعليل - لظنهم استكماله في ذاته كمالاً لم يكن حاصلاً له قبل تلك الأفعال على القول به ، أي بالتعليل ذهول ، بل ذلك لو رجعت المصالح إليه تعالى ، أمَّا إذا رجعت إلى غيره فممنوع ، قال المصنف : قوله : ممنوع ، يشير إلى أنَّهم التزموا مثل ذلك ، وهو أنَّ رجوعها إلى العباد يستلزم كمالاً »[(1)] .

فقد منعا قول المتكلمين الذين يراد بهم الأشاعرة ، ففهم من هذا أنَّ بين الفريقين خلاف ، واستفيد من النص المتقدم أنَّ الخلاف بين المعتزلة والفقهاء (الحنفية) لفظي ، يرجع إلى تسمية ما يترتب على أفعال الله وأحكامه ، فالفقهاء يسمونه مصلحة ، والمعتزلة يسمونه غرضاً ؟ أمَّا في المعنى فمتفقون لأنَّهم يرون أنَّ الله فعل الفعل لأجل ما يترتب عليه من منفعة ، وهذا هو عين التعليل بالغرض الذي يرفضه الأشاعرة جملة وتفصيلاً ، ويتعلق به كل من الفقهاء والمعتزلة وإن اختلفوا في كونه واجباً على الله أو جائزاً .

---

(1) التحرير وشرحه جـ٢ ص ١٤٢ ، بحذف ما لا تدعو الحاجة إليه .

وقد تحرَّج الفقهاء كما أفاده صاحب التحرير من إطلاق الغرض في هذا المقام ، ولذا عزا إطلاقه الشارح للمعتزلة ، وإنما تبرأ من القول بالغرض لا لعدم صحة معناه إذ هم به قائلون ، بل يظهر لعدم ورود ذلك شرعاً .

فاستفيد من النصين السابقين ثبوت القول بالتعليل لدى الحنفية ، وأن ذلك التعليل تعليل بالأغراض ، وإن عبروا بالمصالح .

يبقى هناك شطر من مدعي الحنفية ، وهو كون ذلك التعليل تفضلاً لا وجوباً ، فإليك نص صاحب مسلم الثبوت مع شرحه المعرب عن ذلك ، قال : « فصل في العلة ، وهي ههنا ما شرع الحكم عنده تحصيلاً للمصلحة ، وذلك مبني على أنَّ الأحكام الشَّرعية - أي تعلقاتها - معلَّلة بمصالح العباد ، والشَّارع إنَّمَا حكم بها على ما اقتضته مصالح العباد تفضلاً منه تعالى » ، ثم قالا : « وإذا كان التعليل بالمصالح التي تعود إلى العباد لينالوا بها كمالاتهم ، ويهتدوا بها إلى مصالحهم الأخروية والدنيوية ، فلزوم استكماله تعالى بتلك المصالح كما زعم أكثر المتكلمين ممنوع ، فإن منفعة التعليل بالمصالح ترجع إليهم » (١) .

ففي هذا بيان أن التعليل بالمصالح تفضل ، كما أنَّ في هذا النص أيضاً تأكيداً لما نقلناه عن التحرير وشرحه من أنَّ الحنفية يرون التعليل بالأغراض ، يظهر هذا من هذا النص حيث قال : « والشَّارع إنَّمَا حكم بها على ما اقتضته مصالح العباد » ، فمعنى هذا أنَّ الشَّارع لم يحكم بتلك الأحكام إلا

---

(١) مسلم الثبوت وشرحه ، بحذف ما لا يتعلق به الغرض جـ٢ ص ٢٦٠ ، ٢٦١ .

للمصالح فهي الباعثة عليها ، وهذا ظاهر المخالفة للأشاعرة إذ هم يقولون لم يحكم بها لأجل المصالح .

خلاصة هذا المقام : أنَّ مذهب الحنفية يوافق مذهب المعتزلة في التعليل بالأغراض ، ويختلف معهم في حكم التعليل من حيث الوجوب والجواز .

فالمعتزلة يقولون بالأول ، والحنفية يقولون بالثاني ، وهو المراد بالتفضل والإحسان ؛ لأنَّ ما كان من قبيل التفضل فليس بواجب . والله أعلم .

مذهب الظاهرية :

يرى الظاهرية أنَّ أحكام الله تعالى لا تعلل بالمصالح فيما لم ينص الشارع على تعليله بها ، فهم يقولون بتعليل الأحكام بالمصالح على نهج قولهم في ثبوت الأحكام نفسها ، فالأحكام لا تثبت عندهم إلا بالنص عليها ، فكذا التعليل بالمصالح لا يثبت إلا إذا نص عليه .

يقول ابن حزم في ذلك : « وأمَّا الغرض في أفعاله تعالى وشرائعه فليس هو شيئاً غير ما ظهر منها فقط ، والغرض في بعضها أيضاً أن يعتبر بها المعتبرون ، وفي بعضها أن يدخل الجنة مَنْ شاء إدخاله فيها ، ثُمَّ قال :

---

(١) هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري ، عالم الأندلس في عصره ، وأحد أئمة الإسلام ، كانت له ولأبيه قبله رئاسة الوزارة فزهد فيها ، وانصرف إلى العلم والتأليف ، انتقد كثيراً من الفقهاء والعلماء فتمالأوا على بغضه ، وأجمعوا على تضليله ، مؤلفاته تبلغ ٤٠٠ مجلد ، ولد (٣٨٤ هـ) ، وتوفي (٤٥٦هـ) . أعلام الزركلي جـ٥ ص ٥٩ .

ولولا أنَّه نص على أنّه أراد منّا الاعتبار ، وأراد إدخال الجنة من شاء، ما قلنا به، ولكنا صدقنا ما قال ربنا، وقلنا ما علمنا، ولم نقل ما لم نعلم »[(١)] .

فبان من هذا أنهم يقولون بالتعليل بالمصالح فيما نَصَّ الله على أنَّه معلل بها فقط .

ولكن ما الحكم فيما وراء ذلك ، هل هو نفي المصلحة فيه ألبتة ، أو نفي العلم بها فقط مع جواز أن يكون فيه مصلحة وألا يكون ؟

الجواب على ذلك أن الذي ذكره ابن حزم أن لا مصلحة في الحكم غير المنصوص على مصلحته ، والذي ذكره غيره أن لهم في ذلك ثلاثة مذاهب :

أحدها : ما قاله ابن حزم .

والثاني : عدم العلم بالمصلحة مطلقاً .

والثالث : عدم العلم بها على وجه التفصيل[(٢)] . ذكر هذه المذاهب الشَّاطبي[(٣)] ، وسيأتي تفصيل ذلك أكثر .

يؤخذ مذهب ابن حزم في ذلك من قوله : « وأمَّا ما لم ينص ذلك فيه فإنَّا نقطع على أنَّه تعالى فعله كما شاء لا لغرض »[(٤)] .

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ج٨ ص ١١٣١ .

(٢) الموافقات ج٢ ص ٣٩١، ٣٩٢ .

(٣) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، أبو إسحاق الشهير بالشاطبي المالكي الإمام العلامة المحقق القدوة الحافظ الجليل المجتهد ، كان أصولياً مفسراً فقيهاً محدثاً لغوياً بيانياً نظاراً ثبتاً ورعاً صالحاً إماماً مطلقاً ، له كتاب الموافقات وغيره ، توفي سنة ٧٩٠ هـ. نيل الابتهاج بتطريز الديباج ص ٤٦ وما بعدها .

(٤) الإحكام لابن حزم ج٨ ص ١١٣٢ .

وبذكر مذهب الظَّاهرية هذا يظهر لنا أنَّ ثبوت تعليل الأحكام بالمصالح أضيق دائرة عندهم من ثبوت الأحكام نفسها ، إذ دائرة ثبوت الأحكام أوسع ، لأنَّها تشمل كل حكم نص عليه نص على مصلحته أم لا ، أمّا دائرة التعليل بالمصالح فلا يدخل فيها إلا الأحكام المنصوص عليها وعلى مصلحتها .

فيكون قولهم بالتعليل محصوراً في واحد من ثلاثة أحكام ، وهو الحكم المنصوص عليه وعلى مصلحته ، أما الحكم المنصوص عليه فقط من غير نص على مصلحته ، والحكم الذي لم ينص عليه فلا تعليل فيهما ، أما الأول فلعدم النص على المصلحة فيه ، وأمَّا الثاني فلعدم النص عليهما (أعني المصلحة والحكم) ، فالنوع الأول ثابت عندهم حكماً وتعليلاً ، والثاني حكماً لا تعليلاً ، والثالث منفي حكماً لا تعليلاً .

العلاقة بين مذهب الظاهرية في التعليل بالمصالح ، ومذهبهم في القياس :

بعد ذكرنا لمذهب الظاهرية في التعليل بالمصالح نريد أن نتكلم بطرف على موقفهم من القياس ، وهل هم متأثرون فيما ذهبوا إليه من عدم التعليل بالمصالح حسبما مر ، بمذهبهم في القياس أو لا ؟

وسنتكلم أولاً على موقفهم من القياس ، ثُمَّ على ما بين المبحثين (التعليل والقياس) من صلة إن كان هناك صلة ، فنورد قول ابن حزم في ذلك ، ثُمَّ قول الشَّاطبي نقلاً عنهم في هذا الصدد .

موقفهم من القياس :

تنسب للظاهرية في موقفهم من القياس روايتان :

إحداهما : عدم الاحتجاج به مطلقاً بجميع أنواعه ، سواءً أكان منصوص العلة ، أو مستنبطها ، وسواءً أكان جلياً ، وهو ما كان الفرع فيه أوْلى بالحكم من الأصل ، أو مساوياً ، أو لا ، وهذا ما رواه ابن حزم في الأحكام ونسبه لداود الظاهري [1] وجميع أصحابه ، يقول في ذلك : « قال أبو سليمان وجميع أصحابه - رضي الله عنهم - لا يفعل الله شيئاً من الأحكام وغيرها لعلة أصلاً بوجه من الوجوه ، فإذا نَصَّ الله تعالى أو رسوله ﷺ على أنَّ أمر كذا لسبب كذا ، أو من أجل كذا ، لأن كان كذا ، أو لكذا ، فإنَّ ذلك كله ندري أنَّه جعله الله أسباباً لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النَّصُّ بها فيها ، ولا توجب تلك الأسباب شيئاً من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة . قال أبو محمد : وهذا ديننا الذي ندين الله تعالى به ، وندعو عباد الله تعالى إليه ، ونقطع على أنَّه الحق عند الله تعالى » [2] .

فلم يتعدوا بتلك العلل المنصوصة مكانها ، فأولى إذا كانت العلة مستنبطة .

---

(١) هو داود بن علي بن خلف الأصبهاني الأصل البغدادي الدار ، المشهور بداود الظاهري نسبة لظاهر الكتاب والسنة ، إمام أهل الظاهر . كان ورعاً ناسكاً زاهداً ، روى عن أبي ثور وابن راهويه وغيرهما ، ونفى القياس ، ولد سنة(٢٠٠هـ)، وتوفي (٢٧٠ هـ) . الفكر السامي جـ٤ ص ٢٢ وما بعدها .

(٢) الإحكام لابن حزم جـ٨ ص ١١١٠ .

والرواية الثانية تثبت القول للظاهرية بالقياس فيما إذا كانت العلة منصوصة ، أو مومى إليها فيه أو كان قياساً جلياً [1] .

فهاتان روايتان عن الظاهرية ، والظاهر رجحان الأولى لأن راويها ظاهري ، وهو أدرى بمذهبه ، ثُمَّ إنَّها لم ترد مطلقة من النسبة لداود حتَّى يقال إنَّ ذلك يحتمل أن يكون مذهباً لابن حزم خاصة ، بل جاءت منسوبة إليه هو وأصحابه .

هل توجد صلة بين إنكار القياس والتعليل ؟

قول ابن حزم في هذا :

وسواء صحت رواية ابن حزم أو الرواية الأخرى ، فليس مقصودنا تحقيق مذهب الظاهرية في القياس ، وإنَّمَا الذي يعنينا هو : هل مسألة التعليل بالمصالح منبثقة ومتفرعة عن مسألة القياس ، أو مسألة القياس هي التي تفرعت عنها ، أو لكل مسألة كيانها الخاص بها ولا صلة لها بالأخرى إلا في أن واحدة منهما رد لكل ما لم ينص عليه ؟ لا يخلو الحال من واحد من هذه الاحتمالات .

والذي يفهم من نص ابن حزم المتقدم في نفي المصالح والأغراض ، ونصه الذي أوردناه هنا في القياس أن كل مسألة من المسألتين قائمة برأسها ، وليست متفرعة عن الأخرى لأنّه لم يكتف بالتنصيص على إحدى المسألتين ويجعل الأخرى محمولة عليها ، بل نصَّ على موقفه من

(١) انظر الإسنوي على المنهاج جـ٣ ص ٣٠ .

القياس كما تقدم ، كما نص على موقفه من التعليل حيث قال : « وأمَّا الغرض في أفعاله فليس هو شيئاً غير الذي ظهر منها فقط »[1] .

فقد جاء بعبارتين مفيدتين للحصر هما قوله : ليس هو شيئاً ، وقوله فقط ، فهذا جلي في أن التعليل محصور فيما نص فيه على المصلحة، ولو كان مبنياً على مسألة إنكار القياس والوقوف مع النصوص ؛ لكان مذهبهم التعليل بالمصالح في كل حكم ورد به النص، سواء نص على مصلحته ، أم لم ينص عليها، وهم لا يقولون بذلك قطعاً، كما هو ظاهر من النص المتقدم .

قول الشَّاطبي حول العلاقة بين المبحثين :

هذا الذي قدمنا هو المفهوم من عبارة ابن حزم ، إلا أن الشاطبي في موافقاته أفاد أن الظاهرية بنوا على نفي القول بالمصالح نفي القول بالقياس، أورد ذلك في فصل عقده لبيان العلامة التي تدل على ما إذا كان الشيء مصلحة ومقصوداً للشارع أم ليس كذلك ، وذكر مذاهب العلماء في هذه المسألة ، ومن بينها مذهب الظاهرية ، وسنستطرد هنا فنذكر العلامة والدليل على مقصود الشَّارع من الأحكام عند الظاهرية حسبما ذكره الشاطبي ، فقد أشار الشَّاطبي إلى أنَّ العلامة على مقصود الشَّارع من الأحكام قد اختلفت فيها أنظار العلماء ، فذهب الظاهرية إلى « أنَّ مقصود الشَّارع غائب عنا حتَّى يأتينا ما يعرفنا به ، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي مجرداً عن تتبع المعاني التي تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي ، أمَّا مع القول بأنَّ التكاليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال ، وأمَّا مع

---

(١) الإحكام لابن حزم جـ٨ ص ١١٣١ .

القول بمنع وجوب مراعاة المصالح ، وإن وقعت في بعض فوجهها غير معروف لنا على التمام ، أو غير معروف البتة » .

ثُمَّ قال : « وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقاً ، وهو رأي الظاهرية الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص »[(١)] .

وما ذكره الشَّاطبي عن الظاهرية يتفق مع ما ذكرناه عن ابن حزم في انحصار القول بالمصالح فيما نص عليها منها فقط ، ويخالفه في الأحكام التي لم ينص على مصلحتها ، فابن حزم يقطع بعدم المصلحة فيها ، والشَّاطبي يروي في ذلك ثلاثة أوجه عن الظاهرية منها ما ذكره ابن حزم ، وقد أشار إليه بقوله : « أما مع القول بأن التكإليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال ، والثاني من الأوجه تجويز أن يكون لأحكامه تعالى التي لم ينص على مصلحتها مصالح لكنها خفية علينا ، فلا اطلاع لنا عليها البتة ، حتَّى لو وقعت مصالح بالفعل لما استطعنا أن نقول : إنَّها مقصودة للشارع ، والثالث أن اشتمال الأحكام على المصالح جائز أيضاً ، وقد يقع اشتمالها على المصالح فعلاً ، إلا أن ما وقع منها غير معلوم لنا تمام العلم قصد الشارع له .

العلاقة بين الموضعين :

وبعد أن بيَّنا موقف الظاهرية من المصالح المنصوص عليها ، والتي لم ينص عليها ، وعلامة ما قصده الشارع من المصالح ترجع إلى ما نحن بصدده ، وهو بناء إنكار القياس عند الظاهرية على منع التعليل بالمصالح ،

(١) انظر : الموافقات جـ٢ ص ٣٩١ ، ٣٩٢ .

فنقول : قد ذكر الشَّاطبي عقب النص المتقدم قوله : « ويبالغ في هذا حتَّى يمنع القول بالقياس ، ويؤكده ما جاء في ذم الرأي والقياس »[1] . ومعنى هذه العبارة أن الظاهرية يبالغون في التمسك بمبدئهم هذا حتَّى يؤديهم إلى القول بمنع القياس ، ويعزون ما ذهبوا إليه بما ورد في ذم الرأي من آثار .

وجه انبناء إنكار القياس على إنكار التعليل :

لعَلَّ وجه ذلك أن القياس هو عبارة عن إلحاق فرع بأصل في حكم لعلة تجمعهما ، وهذه العلة يشترط فيها مناسبتها ، وهي كون العلة بحيث لو رتب عليها الحكم نتج عن هذا الحكم مصلحة[2] ، ولما كان الظاهرية لا يرون مصلحة إلا ما نص عليها ، لزم على ذلك إنكارهم القياس لابتنائه على مصلحة لم ينص عليها ؛ لأنَّ القياس متوقف على العلة ، والعلة متوقفة من حيث العمل بها على شرطها وهو المناسبة ، والمناسبة تعني ترتب المصلحة على الحكم ، وهذه المصلحة غير مقبولة عندهم لعدم النص عليها ، وهذا الذي ذكرناه من توجيه يتمشى مع ما رآه ابن حزم من عدم المصلحة في غير ما نص على مصلحته ، ومع ما نقله الشاطبي من جواز أن تكون هناك مصلحة إلا أنّه لا يعلم كونها مقصودة علماً تاماً ، أو لا يعلم قصدها مطلقاً ، وإنَّما قلنا : يتمشى على الجميع لأنَّ هذه المصلحة التي لم ينص عليها لم تثبت شرعيتها عندهم على كل حال[3] بطريق يعمل به .

وبعد هذا نرى أنَّ الخلاف المتَقَدِّم بين الظاهرية في المصالح غير المنصوص

(١) الموافقات جـ٢ ص ٣٩٢ .
(٢) انظر : البدخشي على المنهاج جـ٣ ص ٥٠ ، والإسنوي على المنهاج جـ٣ ص ٥٢ .
(٣) انظر : تقرير الشيخ دراز هامش الموافقات جـ٢ ص ٣٩٢ .

عليها لا يؤدِّي إلى اختلافهم في منع القول بها ، بل هم يتفقون على منع القول بها ، لا فرق بين من يقطع بعدم وجود مصالح في غير ما نص على مصلحته ، ومن يجوز وجودها .

وبعد أن فرغنا من بيان المذاهب في هذه المسألة نشرع في بيان محل النزاع ، ثم في ذكر أدلة كل مذهب ، والله الموفق .

تحرير محل النزاع بين المذاهب :

لقد قَدَّمنا في هذا المبحث أربعة مذاهب :

أحدها : ينفي التعليل إلا في بعض الوجوه ، والأخرى تثبت التعليل وتختلف في معناه وحكمه ، فأحدها يخالف غيره في المعنى والحكم ، واثنان يتفقان في المعنى ويختلفان في الحكم ، هذا إجمال المذاهب وإليك البيان في محل الخلاف والوفاق بينها .

فنقول : اتفقوا على أنَّ ما نَصَّ الشَّارع على تعليله بالمصالح ، فهو معل بها [1] ، كما اتفقوا [2] على أنَّ المصالح المعلل بها ليست مصالح تعود إليه تعالى ؛ لأنَّه الغني عن كل ما سواه ، المفتقر إليه كل ما عداه ، يقول في ذلك ابن أمير حاج : « مَنْ سبق إليه أنَّ الغرض المنفعة العائدة إلى الفاعل ، قال : لا تعلل بالغرض ، ومريد هذا بالغرض لا يخالفه على نفيه عن

---

(١) أمَّا الجمهور فأمرهم واضح فإنَّهم يقولون بالتعليل في جميع الأحكام، والظاهرية قد تقدم قول ابن حزم في قولهم بالتعليل فيما نص الشارع على مصلحته .

(٢) قال الآمدي في الأحكام : « والغرض إمَّا أن يكون عائداً إلى الله تعالى أو إلى العباد ولا سبيل إلى الأول لتعاليه عن الضرر والانتفاع، ولأنَّه على خلاف الإجماع» . جـ٣ ص٥٤ .

أفعاله تعالى وأحكامه التكليفية أحد من المسلمين ، فضلاً عن نحارير العلماء المتبحرين»[1] . هذا المقدار متفق عليه بين نفاة التعليل ومثبتيه .

واتفق المثبتون على أنَّ أحكام الله تعالى تترتب عليها مصالح راجعة لعباده ، واختلفوا في موضعين :

الأول : أن أحكام الله هل جاءت لأجل تحقيق هذه المصالح للعباد ، أو لم تأت لذلك بل ترتبت عليها من غير أن تكون مقصودة منها ؟ .

ذهب إلى الأول المعتزلة والفقهاء أو الحنفية ، وإلى الثاني الأشاعرة .

والثاني : هل هذه المصالح المترتبة على الأحكام على طريق الوجوب بحيث لا يتصور خلو الأحكام منها أبداً ، أو ليست بطريق الوجوب بل جائزة الفعل والترك إلا أنَّ الله جعلها مترتبة على الأحكام تفضلاً منه وإحساناً ؟ بالأول قالت المعتزلة ، وبالثاني قال أهل السنة -أشعرية وغيرهم- .

فإذاً الذي يستخلص من هذا أنَّ الخلاف في ثلاث قضايا :

الأولى : في التعليل فيماعدا ما اتفق عليه .

الثانية : في التعليل بالأغراض .

الثالثة : في حكم هذا التعليل .

هذا وبعد أن بيَّنا كل مذهب ، ومكان الخلاف والوفاق بينهما ، نأخذ في إيراد أدلة المذاهب بادئين بمذهب الظاهرية لأنَّه يقف في وجه جميع المذاهب، ثُمَّ نورد مذهب المعتزلة، ثُمَّ الفقهاء، فالأشاعرة ؛ والله الموفق .

---

(١) التقرير والتحبير على التحرير جـ٣ ص١٤٣ .

أدلة الظاهرية :

يمكن أخذ دليل الظاهرية من نص ابن حزم المتقدم، وهو قوله : « وأمَّا الغرض في أفعاله تعالى وشرائعه ، فليس هو شيئاً غير ما ظهر منها فقط ، والغرض في بعضها أيضاً أن يعتبر بها المعتبرون ، وفي بعضها أن يدخل الجنة من شاء إدخاله فيها ، وأن يدخل النَّار من شاء إدخاله فيها ، ولولا أنَّه تعالى نَصَّ على أنَّه أراد منا الاعتبار، وأراد إدخال الجنة من شاء، ما قلنا به ولكنا صدقنا ما قال ربنا تعالى ، وقلنا ما علمنا ولم نقل ما لا نعلم »[(١)] .

وجه أخذ دليلهم من هذا أنه ذهب إلى ما ذهب إليه في مسألة تعليل المصالح ؛ لأنَّه هو المعلوم له ، المخاطب به ، فيفهم منه أن ماعدا رأيه ليس بمعلوم وغير مخاطب به ، بل ممنوع من الالتفات إليه لأنَّه فيه اتباع ما ليس به علم .

دليل الظاهرية :

فبناء على ما قدمناه نقول : إنَّ الدليل عندهم على منع التعليل بالمصالح هو : أنَّ القول بمصلحة لحكم من الأحكام أو لفعل من الأفعال لم يرد به النص ، قول على الله بغير علم ، والقول على الله بغير علم لا يصح، فهو حرام ، فتكون النتيجة أن القول بمثل هذه المصلحة حرام .

الدليل على أنَّ القول بالمصلحة قول بغير علم ، أنَّنا لا نعلم الشيء مصلحة إلا بنص الشَّارع على أنَّه مصلحة ، والمصالح التي زعمتموها لم ينص عليها فتكون محض التقول على الله بغير علم .

---

(١) الأحكام لابن حزم جـ٨ ص١١٣١ .

والدليل على أنَّ القول بغير علم حرام ، قوله تعالى : ﴿ **وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ** ﴾[1] ، إذ معناه حرم عليكم أن تتقولوا عليه وتفتروا عليه الكذب من تحريم وغيره[2] .

وقوله تعالى : ﴿ **وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** ﴾[3] لأنَّ النهي عن اتباع ما لا علم لنا به ، والنهي للتحريم فيكون القول بالعلم محرماً .

اعتراض على هذا الدليل :

رد هذا الدليل بأنَّنَا لا نسلم أنَّ قولنا بوجود مصالح للأحكام والأفعال غير المنصوص عليها قول على الله بغير علم ، بل هو قول علم عن الله تعالى بأدلة كثيرة يفيد استقراؤها العلم بأنَّ الله تعالى راعى مصالح عباده في أحكامه ، وإن اختلف القوم في حكم المصلحة التي روعيت من جواز أو وجوب ، ومن هذه الأدلة قوله تعالى : ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ** ﴾[4] ، ﴿ **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** ﴾[5] ، إلى كثير من الآيات ، وقوله ﷺ : « لاَ ضَرَرَ ولاَ ضِرَارَ »[6] ، إلى غير ذلك من الأحاديث .

---

(١) سورة الأعراف : الآية ٣٣ .

(٢) تفسير النسفي جـ٢ ص٣٩ .

(٣) سورة الإسراء : الآية ٣٦ .

(٤) سورة الأنبياء : الآية ١٠٧ .

(٥) سورة الحج : الآية ٧٨ .

(٦) رواه مالك في الموطأ مرسلاً في باب القضاء في المرافق . انظر : الموطأ بتحقيق فؤاد عبد الباقي جـ٢ ص٨٠٥ .

وجه الاستدلال بالآية الأولى على رد الدليل ، أن إرساله ﷺ لم يكن إلا للرحمة ، فهو متمحض للرحمة وهو ﷺ قد أرسل بالأحكام فإرساله بها رحمة ، ولو كان هناك أحكام لا مصلحة فيها لكان في هذا إرسال لا رحمة فيه ، بل فيه محض التعب والمشقة بالتكاليف ، وهو ينافي ما أفاده النص في الآية من عموم الرحمة في جميع المرسل به ، وما خالف ظاهرها يكون باطلاً (١) .

وكذا الآية الثانية أفادت أنَّ الدِّين لا مشقة فيه ، وحيث نفى التعب والمشقة ثبت اليسر وهو مصلحة ، وكذا الحديث فيه نص الضرر عموماً فيثبت ضده وهو النفع والمصلحة ؛ لأنَّه لا ثالث لهما .

ما يرد على هذا الرد :

يمكن أن يرد ابن حزم ومن نحا نحوه ، أو الظاهرية عموماً على هذا الرد ، ويقولوا في الآية الأولى أنَّ ما أرسل به عليه السَّلام هو ما أفادته النصوص لا ما فهمتموه برأيكم ، والذي فيه النزاع الثاني لا الأول ، فيكون ما رددتم به دليلنا غير مفيد لكم ، فلا تكون لكم في هذه الآية حجة ، فهذا وإن ورد على الجمهور بحكم أنَّ ابن حزم ظاهري لا يعترف بغير النَّص ، إلا أنَّه يرد عليه هو نفسه ، إذ مقتضى قوله الذي فرضناه أنَّ المرسل به النَّص فقط أن يجعل المصلحة في كل حكم ورد به النَّص لا فرق بين ماورد النَّص بالتنصيص على مصلحته ، وما لم يرد به ، إذ الكل إرسال على هذا الفرض ، والإرسال فيه الرحمة ، مع أنَّه لم يقل بالمصلحة

---

(١) انظر شرح العضد على ابن الحاجب جـ٢ ص٢٣٨ .

في الأحكام المنصوص على حكمها ، ولم ينص على مصلحتها ، بل نفى المصلحة عنها .

ويمكن الجمهور أن يدفعوا ما يمكن ابن حزم إيراده عليهم - بأن الإرسال ليس هو بالمنصوص عليه فقط كما زعم ، بل يدخل في ذلك ما قيس على المنصوص وغيره مما قامت الأدلة على إثباته ، وليس هذا مجال إيرادها إذ ذلك يخرجنا عن محل البحث فيكفي في إثبات ما زاد على النص حديث معاذ المشهور ، وفيه أنَّ معاذاً - رضي الله عنه - أذن له إذا أعوزه الحكم في النصوص أن يلجأ إلى الرأي والاجتهاد ، وكذا عمل الصحابة والأمة جمعاء قبل ظهور الظاهرية ، ومن أجل هذا اعتبر العلماء مذهب الظاهرية بدعة ظهرت بعد المائتين ، فهي مخالفة للإجماع على هذا. قال الشَّاطبي : فقد قالوا في مذهب داود لما وقف مع الظاهر مطلقاً : إنَّه بدعة حدثت بعد المائتين [1] .

وحينئذ فالمرسل به أعم مما قاله أو فرض قوله له لشموله المنصوص عليه وغيره مما اعتبر من طرق إثبات الأحكام عند غير الظاهرية .

فهذا ما أورده ابن حزم في كتابه الأحكام مما يمكن أن يؤخذ منه دليله ، وقد ذكرنا رد الجمهور عليه اعتماداً على أدلتهم الآتية . والله أعلم .

وبعد هذا ننتقل إلى الكلام على مذهب المعتزلة ، وأدلتهم على ما ذهبوا إليه .

---

(١) الموافقات جـ ٤ ص٢٦١ .

دليل المعتزلة :

لقد تَقَدَّم أنَّ مذهب المعتزلة وجوب تعليل الأحكام والأفعال بالأغراض ، وقد تَقَدَّم معنى الغرض ، أمَّا الوجوب فهو لزوم الأصلح بحيث لا يتمكن تعالى من الترك[1] ، ومعنى الأصلح الأنفع[2] .

دليلهم :

استدلوا على مذهبهم بأنَّ أفعال الله وأحكامه لو لم تكن معلَّلة بالغرض لزم العبث ، والعبث مستحيل بالاتفاق ، فإذاً عدم تعليلها بالأغراض مستحيل ، وإذا كان عدم التعليل مستحيلاً كان التعليل بذلك واجباً ؛ لأنَّه لو لم يكن واجباً لصح خلو أفعاله وأحكامه عن الأغراض ، وخلوها يستلزم السفه والبخل ، وهو محال[3] .

الرد عليهم :

ردّ عليهم الأشاعرة في قولهم بالأغراض ، وقولهم بوجوب مراعاتها في الفعل والحكم ، فقالوا بالنسبة للأول : لو فعل تعالى فعلاً لغرض لكان حصول ذلك الفعل أولى به من عدمه وكونه أولى به من عدمه نقص ، والنقص عليه محال ، ففعله لغرض محال .

بيان أنَّ الفعل لغرض يلزمه أن يكون تعالى ناقصاً :

إنَّ الفعل لغرض يستلزم استكماله بذلك الغرض ، واستكماله به

---

(١) الخريدة للدردير ص ٥٤ .

(٢) الباجوري على الجوهرة للقاني ص ٧٦ .

(٣) الخريدة ص ٥٤ .

معناه حصول كمال لم يكن حاصلاً له والمستكمل ناقص ، والنقص عليه محال ؛ لأنَّه تعالى واجب له الكمال المطلق .

مناقشة المعتزلة لهذا الرد :

ناقشهم المعتزلة في ذلك بأنَّ ما ذكرتم من أداء الفعل لغرض إلى النقص إذا كان الغرض راجعاً إليه وهذا لم نقل به ، وإنَّما الذي نقول به هو حصول ذلك الغرض للخلق ، فلا يلزم ما ذكرتم من الاستكمال .

رد عليهم الأشاعرة أيضاً بأنَّه إذا رجع الغرض للعباد فإن كان حصوله لهم أولى به تعالى من عدم الحصول جاء الاستكمال ، وإن لم يكن الحصول أولى بل الحصول وعدمه مستويان انتفى أن يكون فعله لغرض وهو ما نقول به .

وقولكم لو لم يفعل لغرض لكان عبثاً ممنوع ، بل يجوز أن يفعل لا لغرض ومع ذلك لا يكون عبثاً ؛ لأنَّ العبث ما خلا عن الفائدة ، وما هنا ليس كذلك إذ فعله تعالى اشتمل على فائدة راجعة إلى العباد من غير أن يكون حصولها لهم أولى به من عدم حصولها ، بل الحصول وعدمه سواء ، فقد حصل لهم النفع ولم يلزم الغرض في فعله تعالى[1] .

وللأصفهاني كلام في هذا الموضوع يصلح أن يكون رداً على المعتزلة فلا بأس بإيراده هنا ، قال وهو بصدد الرد على من قال : إنَّ حصول المصلحة للغير أو لم يكن أولى به من عدم الحصول لما فعله :

قلنا : لا نسلم ، بل جاز أن يفعله مع استواء الحصول واللاحصول للغير بالنسبة إليه ، ومع ذلك يفعله لكونه جواداً لذاته مريداً للخير الممكن

(١) حاشية البناني جـ٢ ص١٤٤ .

لذاته ، فيفعله مع تساوي الطرفين بالنسبة إليه ، لم قلتم : إنَّه ليس كذلك ؟ والحاصل أنَّ من فعل فعلاً لمصلحة ترجع إليه لا يسمى جواداً مطلقاً ، بل هو معتاض ، وأمَّا من فعل فعلاً يرجع إلى الغير منه مصلحة ولا يرجع إليه منه مصلحة ، فهو الجواد المطلق لذاته ، فالداعي بالنسبة إلى الله تعالى ليس على وزان داعية العبد ، فليفهم ذلك »[1] .

فأفاد كلام الأصفهاني أنَّ الفعل وإن كان حصوله وعدمه سواء يفعله الله ، ولا يكون ذلك عبثاً ، وأنَّ مَنْ يفعل فعلاً لغرض لا يكون جواداً خالصاً ، بل هو معتاض ، وأنَّ هذه صفة العباد لا صفة المعبود .

الرد عليهم في قولهم بوجوب الأغراض :

قال ردّاً عليهم جميع أهل السنة -أشعرية وغيرهم- : لو وجب عليه فعل شيء من الممكنات ، ومنها الغرض أو تركه ، لما كان مختاراً في فعله بل يكون مقهوراً ، وعدم كونه مختاراً باطل ، لأنَّه ثبت اختياره بالأدلة القاطعة والبراهين السَّاطعة[2] ، قال تعالى : ﴿ **فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ** ﴾[3] ، ﴿ **رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِن يَشَأْ يَرْحَمْكُمْ أَوْ إِن يَشَأْ يُعَذِّبْكُمْ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً** ﴾[4] ، ﴿ **لِّلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُورَ ﴿٤٩﴾ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ** ﴾[5] ، إلى كثير من الآيات التي تدل على أنَّه تعالى مختار .

---

(١) الآيات البينات جـ٤ ص٣٥ .
(٢) انظر الخريدة للدردير ص٥٤ ، وعبد السَّلام على الجوهرة ص١٠١ .
(٣) سورة البروج : الآية ١٦ .
(٤) سورة الإسراء : الآية ٥٤ .
(٥) سورة الشورى : الآيتان ٤٩ ، ٥٠ .

وقول المعتزلة بوجوب الغرض عليه ، مبني على قولهم بوجوب الصَّلاح والأصلح ، وقد خالفوا أهل السنة في ذلك ، فأهل السنة عندهم فعل كل ممكن أو تركه جائز في حقه تعالى ، والمعتزلة أوجبوا على الله تعالى فعل بعض الممكنات كالصَّلاح والأصلح ، والصَّلاح ما قابل الفساد ، والأصلح ما قابل الصَّلاح ، مثال الأول : الإيمان بالنسبة للكفر ، فيقولون : إنَّ الإنسان إذا دار أمره بين الإيمان والكفر يجب على الله أن يجعله مؤمناً لأنَّه صلاح بالنسبة إليه .

ومثال الأصلح كون الإنسان في أعلى الجنان مقابل كونه في أسفلها فيجب على الله تعالى على مذهبهم فيمن كان أمره دائراً بين هاتين المرتبتين أن يجعله في أعلاها ، لأنَّ الأعلى أصلح ، ومراعاة الأصلح واجبة في حقِّه تعالى[1] .

نوع الوجوب الذي تقول به المعتزلة :

والوجوب الذي تقول به المعتزلة ، وينفيه أهل السنة هو الوجوب العقلي ، وهو ما لا يصح في العقل عدمه لا الشرعي ، إذ الوجوب المستفاد من الشَّرع ثابت ، فالثواب على الأعمال الصالحة لأنَّ وجوبه لوعد الله به وهو لا يخلف الميعاد ، وفي هذا يقول الباجوري : « والمنفي إنَّما هو الوجوب المستفاد من العقل ، وأمَّا الوجوب المستفاد من الشرع فهو ثابت لا منفي ، فالثواب مثلاً جائز عقلاً في حقه تعالى ، لكنه واجب شرعاً لأنَّه قد ورد الوعد به في الكتاب والسنة »[2] .

---

(١) بتصرف من حاشية الباجوري على الجوهرة ص٧٦ .

(٢) الباجوري على السنوسية ص ٦٥ .

مذهب الفقهاء أو الحنفية :

لقد ذكر هذا المذهب كل من الكمال بن الهمام ، وشارحه ابن أمير الحاج ، وصاحب مسلم الثبوت وشارحه أيضاً [1] ، وجعلوه مقابلاً لمذهب المتكلمين ، وإذا ذكر المتكلمون فيقابلهم الفقهاء ، ومعنى هذا أنَّ الذي ذكره هؤلاء هو مذهب الفقهاء ، ولما كان الذين ذكروه ونصروه حنفية نسبناه لهم كما نسبناه للفقهاء ، وقد قَدَّمْنَا أنَّ هؤلاء الفقهاء يوافقون المعتزلة في أنَّ الله تعالى يفعل أو يحكم لمصلحة عباده ، فحكمه جاء لأجل هذا ، ويخالفونهم في أنَّ هذه المصالح الناشئة عن هذه الأحكام غير واجبة بل جائزة .

وقد قَدَّمْنَا أنَّ المعتزلة لا يرون بأساً في أن يفعل الله الفعل لغرض ، بل يوجبون ذلك ، ولكن الذي يفهم من كلام الحنفية أنَّ إنزال الله الأحكام لأجل مصالح العباد ليس فيه غرضٌ ، وإنَّمَا الغرض أن لو رجعت هذه المصالح إليه ، إلا أنَّ الأشاعرة يجعلون في سن الأحكام لأجل المصالح غرضاً ، سواءً أرجعت تلك المصالح للفاعل أو للغير ، إذ الفعل لغرض هو ما يكون جانب الفعل فيه أولى من جانب الترك ، وهذا موجود حتَّى في رجوع المصالح للغير فيكون في الفعل لمصالح الغير غرض عندهم ، والحنفية يقولون : إنَّ سن الأحكام لمصالح العباد أولى في جانب الله تعالى من عدم اشتمالها على المصالح ، إلا أنَّهم يمنعون أن يكون ذلك غرضاً ، لأنَّ الغرض عليه استكمال الفاعل ، ولا يرون في رجوعها للعباد استكمالاً لسيدهم ، وإنَّمَا هي من آثار صفاته القديمة ، لأنَّه تعالى كريم

(١) التحرير وشرحه جـ٣ ص١٤٢ ، ١٤٣ ، المسلم وشرحه جـ٢ ص٢٦٠ ، ٢٦١ .

جواد رحيم بعباده ، وإليك النصوص المفيدة لما يهم الغرض في رجوع المصالح للعباد ، قال شارح مسلم الثبوت رداً على قول الأشاعرة للحنفية : إنَّ المصالح الراجعة للعباد إمَّا أن تكون أولى بالنسبة إليه تعالى ، أو مستوية الطرفين ، فإن اخترتم الأول فهذا عين الغرض والاستكمال ، وإن اخترتم الثاني فقد وافقتمونا وتركتم القول بالغرض .

قال شارح المسلم : « نقول : إنَّ رعاية المصالح من اللوازم ، فليس نسبتها إليه كنسبة عدمها ، ولا يلزم الاستكمال بها ، بل هي فروع الصفات الكمالية من الرحمة والجود والحكمة ومن لوازمها فافهم وتثبت »[1] ، فقوله : ليست نسبتها سواء، إثبات لأولوية رعاية المصالح في جانب الله تعالى ، وقوله : ولا يلزم الاستكمال ، فيه نفي الغرض لأنَّه فيه الاستكمال .

فإذاً سبب الخلاف بين الحنفية والأشاعرة اختلافهم في أنَّ المصلحة الراجعة للغير هل فيها استكمال للفاعل أم لا ؟ فالأشعرية يرون الاستكمال فيمنعون ذلك ، والحنفية لا يرون في هذا استكمال فيجوز ذلك عندهم .

دليل الفقهاء على مذهبهم :

فعلى هذا يكون دليل الفقهاء هو أن تعليل أحكامه تعالى بالمصالح لا يستلزم محظوراً ، وكل ما كان كذلك فهو جائز ، فالتعليل جائز .

وبيان أنَّه لا يستلزم محظوراً قد تقدم في أن رجوع المصالح إلى العباد لا استكمال فيها للباري تعالى، أي لاتحدث كمالاً لم يكن ، بل هي أثر اتصافه بصفات الكمال .

---

(١) شرح مسلم الثبوت جـ٢ ص٢٦١ .

يقول صاحب التحرير وشرحه في ذلك : « ومنع أكثر المتكلمين ذلك لظنهم لزوم استكماله في ذاته كمالاً لم يكن حاصلاً له قبل تلك الأفعال على القول به - ذهول ، بل ذلك - أي اللزوم المذكور - إنَّمَا يكون لو رجعت المصالح والحكم المعبر عنها بالأغراض إليه تعالى ، أمَّا إذا رجعت إلى غيره فممنوع ... بل هو - أي رجوع المصالح للفقراء - أثر كماله القديم - أي المتصف به أزلاً - لا كمال حادث له »[1] .

فاستفيد من هذا أن الممنوع رجوع ذلك لله ، أمَّا رجوعه للعباد فلا ، لأنَّه أثر كماله القديم وليس فيه حدوث كمال لم يكن حاصلاً .

الرد على الفقهاء :

ويرد عليهم الأشاعرة بما ردوا به على المعتزلة من أن في ذلك غرضاً إن قلتم : إنَّ مراعاة المصالح للعباد أولى به تعالى ، وقد علمنا أنَّ الحنفية لا يرون في ذلك محظوراً ، وهو الاستكمال بهذا .

دليل آخر للفقهاء :

واستدلوا ثانياً بقوله تعالى : ﴿ **وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ**﴾[2] ، وقوله تعالى : ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ** ﴾[3] ، وأمثال هذه الآيات[4] الدَّالة على التعليل بالمصالح .

---

(١) التحرير وشرحه جـ٣ ص١٤٢ .

(٢) سورة البينة : الآية ٥ .

(٣) سورة الذاريات : الآية ٥٦ .

(٤) انظر شرح التنقيح لصدر الشريعة جـ٢ ص٣٧٤ .

ووجه الاستدلال أن الله خلق الخلق لأجل العبادة ، وأمرهم ليعبدوه وكل من الخلق والأمر فعل قد علل بعلة غائية هي العبادة .

الرد عليهم :

ورد ذلك من قبل الأشاعرة ، بأنَّ اللام التي استفدتم منها التعليل ليست مراداً بها هنا التعليل ، بل المراد بها مجرد المصاحبة ، أي أنَّه خلقهم وأمرهم من غير أن يكون الخلق والأمر علة للعبادة ، وإنَّما العبادة صاحبته وقارنته ، فأشبه ذلك مقارنة العلة لمعلولها (١) .

ثُمَّ إنَّ الكمال بن الهمام قد يؤخذ من كلامه أنَّ الخلاف بين الحنفية والمتكلمين لفظي حيث قال : « والأقرب أنَّه - أي الخلاف - لفظي مبني على معنى الغرض » ، قال الشَّارح : « فمن سبق إليه أنَّه المنفعة العائدة إلى الفاعل قال : لا تعلل بالغرض ، ولا يخالف في منع هذا أحد من المسلمين ، ومن سبق إليه أنَّه الفائدة العائدة إلى العباد ، قال : إنَّ أفعاله وأحكامه تعلل بها ، ومريد هذا أن لا يظن أن أحداً من العقلاء لا يخالفه في كون الواقع كذلك » (٢) .

ولكن الواقع أنَّ الخلاف حقيقي حتَّى على فهم معنى الغرض ومعناه الثاني ، فقد خالف فيه المتكلمون ومنعوه كما مَرَّت نصوصهم في ذلك ، فحينئذ جعل الخلاف لفظياً ، فيه نظر . والله أعلم .

---

(١) قال ابن قاسم في الآيات البينات : إنَّ الثابت في مثل هذه النصوص حكم وفوائد ، وليست بأغراض جـ٤ ص٣٦ ، ومعنى الحكمة والفائدة كما تقدم ، هي : الثمرة المترتبة على الفعل أو الحكم من غير أن تكون مقصودة منه ، بل قارنت حصوله وإن كانت هي في نفسها مقصودة لله تعالى ، إذ كل شيء كائن أراده .

(٢) التحرير وشرحه جـ٣ ص ١٤٣ .

تحقيق مذهب الأشاعرة في هذه المسألة :

الذي قدمناه في مذهب الأشاعرة من أنهم يقولون بتعليل أحكامه وأفعاله بالمصالح والحكم لا الأغراض والبواعث ، وأنَّ هذا التعليل جائز لا واجب ، وأنَّ مرادهم بالتعليل هو مجرد حصول الحكم ، والمصالح مترتبة على الأحكام والأفعال ، لا بمعنى أنه تعالى شرع تلك الأحكام والأفعال لأجل تلك المصالح ، وإن كانت تلك المصالح مقصودة لله تعالى[(١)] ، وأنَّ ذلك هو مذهب جميع الأشاعرة ، كل هذا هو المذهب الصحيح عنهم كما وقفت عليه في كتبهم .

وقد نقل بعضهم عنهم غير هذا فقال بعض : إنَّ هذا مذهب الأكثر ، وعلى هذا فإنَّ بعض الأشاعرة يقولون بالتعليل بالأغراض ، قال صاحب التحرير وشرحه : « ومنع أكثر المتكلمين ذلك ، (أي التعليل بالمصالح بمعنى الأغراض) ، لظنهم استكماله في ذاته كمالاً لم يكن ... »[(٢)] .

وقال بعض : إنَّ الأشاعرة إنَّمَا يضعون لزوم التعليل : الأغراض في كل فعل ، أمَّا في بعضها فغير ممنوع ، قال الإزميري : « ما ذهب إليه الأشاعرة من أنَّ أفعال الله ليست معللة بالأغراض ... يفهم من بعض أدلتهم سلب العموم ، ونفي اللزوم ، بمعنى أنَّ ذلك ليس بلازم في كل فعل »[(٣)] .

وقال بعض آخر : إنَّ مراد الأشاعرة من قولهم : الأحكام ليست معللة بالأغراض نفي وجوب التعليل ، بمعنى أنَّ التعليل بالأغراض جائز ،

---

(١) حاشية البناني جـ٢ ص٢٤٤ ، وحاشية العطار جـ٢ ص٢٥٠ .

(٢) التحرير وشرحه جـ٣ ص١٤٢ .

(٣) حاشية الإزميري جـ٢ ص٣٠١ .

وليس بواجب ، وعلى هذا فهم يجوزون التعليل بالغرض ، غاية الأمر أنَّهم يمنعون وجوبه ، فيكون مذهبهم عين مذهب الفقهاء .

قال الإزميري : « مرادهم سلب وجوب التعليل ، لأنَّه في مقابل قول المعتزلة ، وهم يقولون بالوجوب ، وإليه ذهب الآمدي حيث قال : مذهب أهل الحق أنَّه لا يجب رعاية الغرض في فعل الله تعالى »[1] .

فهذه الآراء المنقولة عن الأشاعرة تنافي ما قدمناه من منعهم التعليل بالغرض ، ومن أنَّ هذا متفق عليه فيما بينهم .

ولَعَلَّ الذي أوقع هؤلاء في أن ينقلوا عن الأشاعرة مثل ما تقدم ، هو اختلاف عبارات الأشاعرة في معنى الغرض ، فتارة يرد مراداً به الغرض الممنوع ، وتارة يرد مراداً به المصلحة والفائدة ، فيكون المراد به معنى آخر مجازياً ، والتعبير بالغرض عن الفائدة ورد في عباراتهم[2] .

بيـان ذلك أن بعض الأشـاعـرة يقـول : لا يجب تعليل الأحكام بالأغراض ، ومراده بالأغراض الحكم والفوائد المترتبة من غير أن تكون باعثة على الفعل ، فمراده بالغرض المجازي لا الحقيقي ، ففهم من نقل عنهم جواز التعليل بالأغراض من الغرض معناه الحقيقي ، وقال : إنَّهم يجوزون التعليل بالأغراض .

ورأى بعضهم أنَّ الأشاعرة يمنعون التعليل بالأغراض ، ووجد عند بعضهم أنَّهم يقولون بجواز التعليل بها ، ففهم من الغرض في الموضعين حقيقته ، فصَرَّح بأن أكثر الأشاعرة يمنعون التعليل بالغرض ، ولكن

(١) حاشية الإزميري جـ٢ ص٣٠١ .

(٢) انظر في أنَّ مراد الأشاعرة من الغرض المجاز عند قولهم بجواز التعليل بالأغراض . حاشية ابن قاسم على جمع الجوامع جـ٤ ص٣٦ ، ٣٧ .

الواقع أن من قال بجواز التعليل بالغرض لم يقصد الغرض الحقيقي بل مجرد ترتب المصلحة على الأحكام من غير أن يكون ذلك باعثاً ، فعبر بالغرض للشبه في مطلق الترتب .

مظاهر الاختلاف في تعبير الأشاعرة عن هذا الموضوع :

وبعد أن بينا مذهب الأشاعرة ، وبينا السبب الذي دعا غيرهم أن ينقلوا عنهم ما يخالف مذهبهم ، نعود إلى بيان الأماكن التي اختلفت فيها عبارتهم ، ثُمَّ نوفق بين هذا الاختلاف .

الأماكن التي اختلفت فيها عبارتهم :

وقع الاختلاف في كلامهم في أربعة مواطن :

الأول : الاختلاف في المعلل وهو الأحكام والأفعال .

والثاني : في المعلل به وهو المصالح والأغراض .

والثالث : في إثبات التعليل تارة ونفيه تارة أخرى .

والرابع : إنَّهم يجعلون النفي تارةً متعلقاً بالوجوب ، فيقولون : لا يجب تعليل الأحكام ، وتارة متعلقاً بالجواز فيقولون : لا يجوز ... إلخ[1] .

---

(١) وإليك نصوصهم في هذا :
نقل الإزميري في حاشيته على المرآة أنَّ الأشاعرة قالوا : لا يجب رعاية الغرض في فعل الله تعالى جـ٢ ص٣٠١ .
وقال الإسنوي : وقالوا : لا يجب تعليل أحكام الله تعالى وأفعاله بالأغراض جـ١ ص١٢٠ من الإسنوي على المنهاج ، وقالوا : لا يجوز تعليل أفعاله بشيء من الأغراض والعلل الغائية ، ويمتنع أن تعلل أفعال الله وأحكامه . الإزميري جـ٢ ص٢٠١ .
وقد عرفوا المناسب بأنَّه ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً ، ثم قالوا : هذا مبني على قول من يعلل الأحكام بالحكم والمصالح . البدخشي جـ٣ ص٥٠ ، قال =

ومع وجود هذا الاختلاف لا يستطيع الباحث أن يخرج لهم برأي موحد ، إلا أنَّه يتتبع كلامهم في جميع مظانه ، وتدقيق النظر فيه يمكن أن يصل الناظر فيه إلى رأي لهم موحد في هذا الموضوع ، وذلك ببيان أن هذه العبارات التي جاءت متضاربة ليست واردة على محل واحد ولا في مقام واحد ، وإنَّمَا جاءت في أماكن متعددة ، فتحمل في كل مكان ومقام على ما يليق به فلا يبقى هناك اختلاف واضطراب ، وهذا ما حاولناه ، تحاشياً لما يكون بسبب هذا الاختلاف من تضارب في عبارات الأشاعرة ، ونفياً لما أشيع عنهم مما يخالف مذهبهم .

وطريق الوصول إلى وفاق في هذا الاختلاف هو ما جاء عنهم من توضيحها في بعض الأماكن وأنَّهم لم يريدوا منها ما ظهر للناظر ، وإنَّمَا لهم فيها قصد آخر ، وإليك التوفيق في ذلك .

الموضع الأول من مواضع الخلاف :

وهو الخلاف الحاصل في المعلل بالحكم والمصالح ، ووجه الاختلاف في هذا الموضع أنَّهم تارة يجعلون المعلل بالحكم والمصالح الأفعال والأحكام معاً ، وتارة يجعلونه الأفعال ، وأخرى الأحكام ، ولاشَكَّ أنَّ هناك تخالفاً بين الحكم والفعل في بادىء النظر ، إذ فعل الله هو إيجاده الأشياء وإعدامه إياها ، وخلقها ورزقها وما إلى ذلك .

= العطار : وأمَّا ما اشتهر عند الفقهاء من أنَّ أفعال الباري تابعة للحكم والمصالح تفضلاً لا وجوبا كما يقول المعتزلة جـ٢ ص٢٥٠ وقد جاء عن ابن قاسم في هذا الموضوع ما يفيد أن الفقهاء هنا ليس المراد منهم الحنفية ، لأنَّه استثنى منهم الغزالي ، وقال : إنَّ المراد المتقدمين منهم أي من فقهاء الشافعية فيما أظن . الآيات البينات لابن قاسم جـ٤ ص٣٦ .

وحكمه عبارة عن خطابه القديم القائم بذاته المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب أو التخيير ، ولاشَكَّ حينئذ من وجود اختلاف بين الفعل والحكم، إذ الأول حادث ، والثاني قديم .

إلا أنَّنَا إذا نظرنا إلى أن للحكم معنى آخر ، أو إطلاقاً آخر يتفق فيه مع الفعل في المعنى ، يزول هذا الاختلاف ، فيكون كل من العبارتين بمعنى واحد ، فإذا وردا كان العطف من عطف الخاص على العام إن تأخر الحكم، أو العكس إن تقدم ، وإذا جاء الفعل منفرداً كان المراد به ما يعم الحكم ، وإذا ورد الحكم منفرداً أريد به معناه الخاص ، وهو تعلق الخطاب القديم بفعل المكلف عند الفعل .

والمعنى الذي يتفق فيه كل من الحكم والفعل هو التعلق ، فالإيجاب للصَّلاة ، معناه : تعلق خطاب الله بوجوب الصَّلاة بعد وجود المكلفين ، كما أن إيجاد زيد معناه : تعلق قدرة الله تعالى بوجوده بالفعل[1] ، فكُلٌّ من الإيجاب والإيجاد تعلق ، فاتحد معنى الحكم والفعل ، وهذا التعلق حادث لأنَّه حاصل عند خلق زيد ، ووجوب الصَّلاة عليه .

وإلى تفسير الحكم بالتعلق أشار الآمدي مجيباً من اعترض عليه بأنَّ الحكم قديم، والمصلحة حادثة، ولا يمكن تعليل الحادث بالقديم حيث قال : « إنَّ الحكم ليس هو نفس الحكم القديم كما سبق تقريره ، بل الكلام بصفة التعلق فكان حادثاً »[2] .

---

(١) البيجوري على السنوسية ص٣٢، ٣٦ .

(٢) الأحكام للآمدي جـ٣ ص٥٧ ، ومنتهى السول له جـ٣ ، ٢٤ ، قال : نمنع تفسير الحكم بالكلام القديم مطلقاً بل تعلقه ، والتعلق جاد .

كما جاء مفسراً بالتعلق في شرح مسلم الثبوت ، فقد قال صاحب المسلم : « وذلك مبني على أنَّ الأحكام الشَّرعية ... » ، قال الشارح : أي تعلقاتها معللة بالمصالح »[1] .

وقد جاء هذا الإطلاق في عبارة غيرهما فقد جاء في حاشية الإزميري على المرآة نقلاً عن التفتازاني ما يفيد ذلك ، حيث قال : « والحق أن تعليل بعض الأفعال سيما شرعية الأحكام بالحكم والمصالح ظاهر »[2] .

وبهذا الذي قدمناه من معنى كل من الحكم والفعل لا يوجد اختلاف ، فصَحَّ التعبير بكل من الفعل والحكم كما صَحَّ التعبير بأحدهما دون الآخر .

الموضع الثاني :

وهو الخلاف الحاصل في المعلل به وهو الحكم والمصالح والأغراض ؛ لأنَّهم يجعلون التعليل تارة بالمصالح ، فيقولون : لا يجوز تعليل أحكام الله تعالى بالمصالح والحكم ، وتارة يقولون : لا يجب تعليلها بالأغراض .

ووجه الإشكال : أنَّهم إذا عبروا نافين التعليل بالمصالح فقد خالفوا مذهبهم وإذا نفوا الوجوب عنه التعليل بالأغراض ، فمعناه أنَّه يجوز ذلك وهو مخالف لمذهبهم أيضاً .

---

(١) المسلم وشرحه جـ٢ ص٢٦٠ .

(٢) حاشية الإزميري جـ٢ ص٣٠٢ ، وحاشية البناني على جمع الجوامع جـ٢ ص٢٤٤ ، والعطار جـ٢ ص٢٥٠ .

التوفيق بين هذا الاختلاف :

وبيان عدم التخالف : أنه إذا جاء التعبير من الأشاعرة بالغرض في جانب الإثبات ، فليس المراد حقيقة الغرض وهو ما يفعل الفعل لأجله ، بل المراد به الحكمة مجازاً[(١)] ، بجامع أن كلاً من الغرض والحكمة مترتب على الفعل ، وإن اختلف وجه الترتب ، لأنَّه بالنسبة للغرض باعث على هذا الفعل ، وبالنسبة للمصلحة غير ذلك ، كما تقَدَّم ذلك عن السيد .

إلا أنَّه يبقى النظر في جواز إطلاق الغرض إذا لم يرد به حقيقته ، هل يصح أو لا ؟ .

وقد قال بعض العلماء : إنَّ إطلاقه يحتاج إلى إذن من الشَّارع ، وفي ذلك يقول الشيخ تقي الدين المقترح : « مَنْ فسر العلة بالباعث للشارع على الحكم أو الحاملة أو الداعية ، إن أراد إثبات غرض حادث ، فهو محال قررنا بطلانه في علم التوحيد ، وإن أراد أنَّه يعقبها حصول الصَّلاح في العادة فسميت باعثة تجوزاً ، فهذا لا يجوز إطلاقه على الباري لما فيه من إيهام المحال ، إلا أن يتحقق إذن من الشَّارع في إطلاقه ولا سبيل إليه »[(٢)] .

أمَّا إذا جاء عن الأشاعرة نفي الغرض ، فمقصودهم به معناه الحقيقي ، فإذاً الغرض المنفي غير الغرض المثبت ، لأنَّ المثبت بمعنى الحكمة والمصلحة ، والمنفي بمعنى الباعث والداعي ، وكذلك إذا نفى أهل السنة التعليل بالمصالح ، فمرادهم الأغراض لا المصالح ، بمعنى ما ترتبت على

---

(١) انظر : الآيات البينات في استعمال الغرض ومعنى المصلحة مجازاً جـ٤ ص٣٥ ، ٣٦ .

(٢) المصدر السابق جـ٤ ص ٣٧ .

الفعل من غير أن تكون باعثة عليه ، ولذا لابد من تفسير قول الإمام الرَّازي في المعالم : « إنَّه لا يجوز تعليل أحكام الله بالمصالح والمفاسد »[١] ، بأنَّ مراده بالمصالح الأغراض ، وإلا فالمعروف عند أهل السُّنة بل المجمع عليه أن أحكامه تعالى لا تخلو من حكمة ، وسيأتي الكلام على نقل الإجماع في ذلك أثناء الأدلة .

وقد أشار الرازي إلى قول الأشاعرة بترتب الحكم والمصالح على أفعاله ، ونفي تعليلها بالأغراض في تفسيره قول الله تعالى : ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ** ﴾[٢] ، وفي غيرها من الآيات أثناء تفسيره لها ، فهذا يوجب علينا التوفيق بين كلاميه .

كذلك نقل بعض العلماء أنَّ الأشاعرة لم ينفوا التعليل بالحكم والمصالح بل بالأغراض ، فقد قال الإزميري : « إنَّ الأشاعرة قالوا : ليست معللة بالأغراض ، ولم ينكروا عدم خلو أفعال الله تعالى عن الحكم والمصالح »[٣] .

الموضع الثالث من مواضع الخلاف :

الموضع الثالث الخلاف الحاصل بنفي التعليل تارة وإثباته تارة أخرى ، وهذا يرجع إلى أنَّهم حينما ينفون التعليل بالأغراض يريدون بالأغراض حقيقتها ، فتكون منفية وجوباً ، ولذا يقولون : لا يجوز تعليل أحكامه

---

(١) شرح الإسنوي على المنهاج جـ٣ ص٥٨ .
(٢) سورة الذاريات : الآية ٥٦ .
(٣) حاشية الإزميري على المرآة جـ٢ ص٣٠٢ .

تعالى بالأغراض ، أي يمتنع ، قال في شرح المقاصد : « لا يجوز تعليل أفعال الله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية ، وإليه ذهب صاحب اللباب ، حيث قال : « يمتنع أن تعلل أفعال الله وأحكامه »[1].

ومثل نفي الأغراض نفي المصالح ، فإنَّها مراد بها حينئذ عندهم الأغراض ، كما مرَّ في عبارة المعالم ، هذا من جهة النفي .

فإذا جاء في كلامهم ما يثبت التعليل بالأغراض أو المصالح فمرادهم بالأغراض معناها المجازي ، وهو الحكم والفوائد ، لا البواعث ، ويريدون بالمصالح التي وردت مثبتة حقيقتها عندهم ، فإذا المنفي في عبارة النفي غير المثبت ، فلا تضارب ، لأنَّه إنَّمَا يكون التضارب إذا اتحد المنفي والمثبت في المعنى ، وما هنا ليس كذلك .

الموضع الرابع من مواضع الخلاف :

هذا الموضع هو ما جاء في عبارتهم من جواز التعليل تارةً ومنعه أخرى ، وبيان التوفيق في هذا : أنَّ مذهبهم هو منع التعليل ، كما مرَّ تفسير ذلك في عبارة صاحب اللباب .

فتبقى العبارة المفيدة للجواز ، وهي قولهم : لا يجب تعليل أحكام الله بالأغراض ، فهي في مقابلة مذهب المعتزلة القائلين بوجوب التعليل ، فنفى الأشاعرة الوجوب ردًّا عليهم ، ومرادهم بالغرض في مثل هذه العبارة الحكمة لا للباعث ، فيكون معنى العبارة : لا يجب تعليل الأحكام بالمصالح ، أي يجوز ، وهو مذهبهم .

---

(١) حاشية الإزميري على المرآة جـ٢ ص٣٠١ .

وقد ذكر الإزميري أنَّ مراد الأشاعرة نفي الوجوب لأنَّه في مقابلة مذهب المعتزلة وهم يقولون بالوجوب [1] . فأفاد أنَّ مرادهم الرد على المعتزلة في قولهم بالوجوب ، وليس مرادهم أنَّ التعليل بالأغراض بمعنى البواعث والدواعي جائز .

وأخيراً هناك من ذكر أنَّ الأشاعرة يقولون بتعليل بعض الأفعال بالأغراض دون بعض ، ولم يفصح عن المراد بالغرض ، فإنْ أراد حقيقته فليس هناك شيء معلل بالأغراض لا بعضاً ولا كُلاًّ . وإن أراد بالأغراض المجاز ، فجميع أفعاله تعالى معللة بذلك ، غاية الأمر أنَّ بعضها لم يظهر لنا حكمته ومصلحته . هكذا قال ابن قاسم [2]، ردًّا على هذا القائل .

أدلة الأشاعرة :

قد تَقَدَّم أنَّ مذهب الأشاعرة جواز تعليل أفعال الله وأحكامه بالحكم والمصالح ، وقد مَرَّ معنى التعليل ، وهو : ترتب المصالح على الأحكام والأفعال من غير أن تكون باعثة عليها ، استدلوا على هذه الدعوى بما يأتي :

أولاً : أن فعله تعالى أو حكمه لو كان لغرض للزم استكماله بذلك الفعل أو الحكم ، والاستكمال باطل لا يليق بذاته تعالى لأنه كامل أزلاً وأبداً فكان فعله لغرض باطلاً ، وثبت أنَّه يفعل لغير غرض وهو المطلوب .

وبيان أنَّ الفعل لغرض يلزمه الاستكمال أنَّ من فعل فعلاً لغرض لابد

---

(١) نقله الإزميري في حاشيته عن التفتازاني جـ٢ ص٣٠٢ ، وابن قاسم في حاشيته جـ٤ ص٣٦ .

(٢) انظر الآيات البينات جـ٤ ص٣٦ ، وحاشية الإزميري جـ٢ ص٣٠٢ .

أن يكون حصول ذلك الغرض بالنسبة إليه أولى من عدم حصوله ، وإلا لم يكن غرضاً ، وإذا كان أولى اكتسب فاعله المدح ، وبطلان استكماله واضح لأنَّه تعالى واجبة له صفات الكمال أزلاً .

الاعتراض على هذا الدليل :

اعترض عليهم بأن الاستكمال إنَّمَا يلزم في فعله لغرض لو كان الغرض راجعاً إليه تعالى ، ولكن إذا رجع لعباده فلا نسلم الاستكمال .

أجيب من جانب الأشاعرة أنَّ فعله تعالى لأجل منفعة الغير إن كان أولى به من عدمه جاء الاستكمال ، وإن لم يكن أولى به بل استوى الأمر لم يكن غرضاً [1] .

استدلوا ثانياً :

قالوا : إنَّ الغرض سبب لإقدام الفاعل على الفعل ، والإقدام مسبب عنه ، ولا يحصل المسبب إلا بحصول السبب فيكون الباري تعالى متوقفة أفعاله على الغرض فيكون ناقصاً في فاعليته مستفيداً من غيره ، ولا مجال للنقصان بالنسبة إليه ، بل كماله في ذاته وصفاته يقتضي الكمال في فاعليته وأفعاله .

وفي هذا المعنى يقول الرازي في تفسير قوله تعالى : ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ** ﴾[2] الآية : « والذي يدلُّ على عدم جواز التعليل الحقيقي

---

(١) انظر حاشيتي الآيات البينات جـ٤ ص٣٤، والإزميري على المرآة جـ٢ ص٣٠١ .

(٢) سورة الذاريات : الآية ٥٦ .

يعني في قوله تعالى : ﴿ لِيَعْبُدُونِ ﴾ هو أنَّ الله مستغن عن المنافع ، فلا يكون فعله لمنفعة راجعة إليه ولا إلى غيره ، لأنَّ الله قادر على إيصاله للغير بغير واسطة العمل ، فيكون توسط ذلك لا ليكون علة ، وإذا لزم القول بأنَّ الله يفعل لمتوسط لا لعلة لزم المسألة »[1] .

ويقول الإزميري نقلاً عن التفتازاني : « لو كان شيء من الممكنات غرضاً لفعل الباري لما كان حاصلاً بخلقه ابتداءً بل بتبعية ذلك الفعل وتوسطه ، لأنَّ ذلك معنى الغرض ، واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل إليه تعالى ابتداءً من غير أن يكون البعض أولى بالغرضية والتبعية من البعض »[2] .

الأدلة على مشروعية التعليل :

تلك الأدلة التي أقمناها لكل مذهب أدلة خاصة بكل مذهب بحسب ما يراه أهله من الكيفية التي يعتقدون أن الأحكام جاءت معللة بها .

أمَّا هنا فإنَّ التعليل الذي سنقيم عليه الأدلة أعم مما سبق ، إذ يقصد به عدم خلو الأحكام من المصالح بقطع النظر عن كون تلك المصالح حكماً وثمرات مترتبة على الأحكام من غير أن تكون باعثة عليها ، كما تقول الأشاعرة ، أو كانت غير ذلك كما يقول غيرهم .

فالأدلة هنا أدلة لكل من يقول بالتعليل فهي حينئذ مقامة في وجه من ينكر التعليل مطلقاً ، أعني بالمصالح أو بالأغراض كالظاهرية مثلاً .

---

(١) تفسير الفخر الرازي جـ٧ ص٦٨٦ ، ٦٨٧ ، الأميرية .
(٢) حاشية الإزميري جـ٢ ص ٣٠١ ، ٣٠٢ .

أدلة القائلين بالتعليل :

استدلوا بعدة أدلة من الكتاب والسنة والإجماع .

أولاً : استدلوا بالإجماع ، وهو أنَّ الفقهاء كلهم أجمعوا على تعليل أحكامه تعالى وأفعاله بالمصالح ، إمَّا تفضلاً وإحساناً كما هو مذهب أهل السنة ، وإمَّا وجوباً كالمعتزلة .

ذكر هذا الإجماع الآمدي ، وابن الحاجب في المختصر ، وأقره شارحه العضد [(١)] .

اعتراض على هذا الدليل :

قد يرد على هذا الدليل خلاف الظاهرية فإنَّهم ينكرون التعليل فيما لم يرد نص بتعليله بالمصالح كما تقدم .

ولَعَلَّ الجواب على هذا أنَّ العلماء كانوا لا يبالون بخلافهم لشذوذهم عن جماهير الأئمة ، فقد نقل عن بعض العلماء كالقاضي إسماعيل المالكي [(٢)] ، وأبي بكر الجصاص الحنفي [(٣)] ، وأبي إسحاق

---

(١) عبد الرحمن بن أحمد الإيجي عضد الدين ذو التلاميذ الكبار ، والتآليف المهمة كشرح ابن الحاجب توفي سنة (٧٥٦هـ) . الفكر السامي جـ٤ ص١٧٣ .

(٢) هو أبو إسحاق إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل ، أصله من البصرة ، واستوطن بغداد كان فاضلاً عالماً متقناً فقيهاً على مذهب مالك شرحه ولخصه واحتجَّ له وعنه انتشر مذهب مالك بالعراق ، ولد سنة (٢٠٠ هـ) ، وتوفي سنة (٢٨٢هـ) . انظر الديباج المذهب ص٩٢ ، وما بعدها .

(٣) هو أحمد بن علي أبو بكر الرازي المعروف بالجصاص ، انتهت اليه رئاسة الحنفية ، تفقه على الكرخي وتخرج به ، له مؤلفات كثيرة ، منها : أحكام القرآن ، وكتاب في أصول الفقه ، ولد سنة (٣٠٥ هـ) ، وتوفي سنة (٣٧٠هـ) . تابع التراجم ص٦ .

الإسفراييني [١] وإمام الحرمين[٢] من الشَّافعية أنَّهم كانوا لا يعتدون بخلافهم ، بل قد ذهب بعضهم إلى أنَّ مذهبهم بدعة ظهرت بعد المائتين ، ذكر هذا الشاطبي نقلاً عن القاضي عياض[٣] ، فعلى هذا فهم مخالفون لما عليه السَّلف ، فلا غضاضة في عدم الاعتداد بهم .

اعتراض ابن السبكي[٤] :

وقد اعترض على هذا الإجماع ابن السبكي ، وقال ببطلانه لعدم موافقة المتكلمين أو الأشاعرة عليه ، قال في تكملة الإبهاج : وقد ادَّعَى بعضهم الإجماع على أنَّ الأحكام مشروعة لمصالح العباد ، قال : وذلك إمَّا بطريق الوجوب عند المعتزلة أو الإحسان عند الفقهاء من أهل السُّنة ، وهذه الدعوى باطلة لأنَّ المتكلمين لم يقولوا بتعليل الأحكام بالمصالح ، لا بطريق الوجوب ولا الجواز وهو اللائق بأصولهم ، وكيف ينعقد الإجماع

(١) هو أبو إسحاق ابراهيم بن محمد الاسفراييني ، صاحب الاجتهاد والورع والعلوم الشرعية . طبقات الشافعية ص١٣٥ . أقام بالعراق مدة ثم باسفرايين ثم بنيسابور فلزمها مدرساً إلى أن توفي سنة (٤١٨ هـ) . طبقات الشَّافعية ص١٣٥ .

(٢) هو ضياء الدين أبو المعالي عبد الملك بن الشيخ أبي أحمد الجويني المعروف بإمام الحرمين ، إمام الأئمة في زمانه ، وأعجوبة عصره ، ولد سنة (٤١٩هـ) ، وتوفي سنة (٤٧٨هـ) ، طبقات الشَّافعية لابن هداية ص١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٦ .

(٣) هو أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض ، كان إمام الحديث في وقته وعلومه ، عالماً بالتفسير وجمع علومه ، فقيهاً أصولياً عالماً بالنحو واللغة وكلام العرب ، حافظاً لمذهب مالك رحمه الله ، ولد بسبتة سنة (٤٩٦هـ) ، وتوفي بمراكش (٥٤٤هـ) .

(٤) هو قاضي القضاة تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي ، كان قاضي أهل زمانه ، وناطح أقرانه ، شديد الرأي ، قوي البحث ، تفقه على أبيه وعلى الذهبي ، وبرع حتى عدم مثله في عصره ، مات سنة(٧٦٩ هـ) . طبقات الشَّافعية ص٢٣٤ ، ٢٣٥ .

مع مخالفة جماهير المتكلمين، والمسألة من مسائل علمهم ، وقد قالوا : لا يجوز أن تعلل أفعال الله تعالى لأنَّ من فعل فعلاً لغرض كان حصوله بالنسبة إليه أولى ، سواء كان ذلك الغرض يعود إليه أم إلى الغير ، وإذا كان كذلك يكون ناقصاً في نفسه مستكملاً بغيره، ويتعالى الله سبحانه عن ذلك[1] .

ويتبين من هذا النص أنَّ ابن السبكي إنَّمَا أنكر الإجماع لفهمه من المصالح المجمع عليها، المصالح بمعنى الأغراض ، يدلُّ على ذلك نفيه عن المتكلمين القول بها مطلقاً وجوباً وجوازاً ، وهذا النَّفي إنَّمَا يصح عن المتكلمين بالنسبة للأغراض والبواعث فقط .

كما يدلُّ عليه قوله : إنَّ من فعل فعلاً لغرض كان حصوله ... إلخ .

وبناء على فهمه هذا يكون اعتراضه وارداً لا محالة ، ولكن الأمر ليس كذلك إذ المجمع عليه فيما بينهم ليس هو المصالح والحكم بمعناها عند الأشاعرة ، لأنَّ المعتزلة لا تقول بذلك ، ولا الأغراض والبواعث لمخالفة الأشاعرة في ذلك ، بل محط الإجماع كما تقدم هو أن أحكامه تعالى وأفعاله يترتب عليها شيء من غير نظر إلى كونه غرضاً أو حكمة .

هذا ، ولا يفهم من قول ابن السبكي بنفي التعليل بالمصالح عن المتكلمين ، نفي الحكم والمصالح التي ليست بغرض ، بل هو قائل بذلك كسائر أهل السُّنة ، وقد صَرَّح بذلك في كتابه المتقدم قبيل هذا النص [1] ، وإنَّمَا الذي ينكره التعليل بالمصالح بمعنى الأغراض ، ولذا جعل عدم القول بها هو اللائق بمذهب المتكلمين .

---

(١) جـ١ ص٨٣ بهامش الإسنوي ، مطبعة التوفيق .

(٢) المرجع السابق جـ٣ ص ٨٣ .

ثانياً : دليل الاستقراء :

وذلك أنَّ العلماء تتبعوا أحكام الشرع فألفوها مقارنة للحكم والمصالح العائدة إلى العباد فحكموا بمقتضى ذلك بأنَّها مشتملة على المصالح ، ذكر هذا الدليل البيضاوي في المنهاج[1] ، وأقره شارحوه : الإسنوي والبدخشي وابن السبكي[2] ، كما ذكره الشَّاطبي في الموافقات[3] .

وهذا الاستقراء مفيد للعلم بتعليل جميع الأحكام بالمصالح كما أفاده الإسنوي[4] بقوله : « لأنَّا استقرينا أحكام الشرع فوجدنا كل حكم منها مشتملاً على مصلحة عائدة على العباد ، ويعلم منه أنَّ الله تعالى شرع أحكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل التفضل والإحسان لا على الحكم والوجوب خلافاً للمعتزلة »[5] .

وهذا الاستقراء حيث ثبت فهو أيضاً حجة للمعتزلة لأنَّ الفرق بينهم وبين غيرهم كون المشتمل عليه مصلحةً أو غرضاً ، وواجباً أو جائزاً ، وكُلُّ مكان وجدت فيه المصلحة على ما فهمه أهل السُّنة وجد فيه الغرض عند

---

(١) المنهاج مع شرح الإسنوي والبدخشي جـ٣ ص ٥٦ .

(٢) انظر البدخشي جـ٣ ص ٥٦ ، والإسنوي جـ٣ ص ٥٨ ، وابن السبكي في الإبهاج جـ٣ ص ٨٣ .

(٣) الموافقات جـ٢ ص ٦ ، ٧ .

(٤) هو الشيخ أبو عبد الله جمال الدين الإسنوي ، كان إماماً في الفقه وأصوله والعربية ، وأكثر أهل زمانه اطلاعاً على كتب المذهب ، وله مصنفات مشهورة ، شافعي المذهب ، ولد سنة (٧٠٤ هـ) بإسنا ، وتوفي سنة (٧٧٢ هـ) . طبقات الشَّافعية لابن هداية وهامشها ص٢٣٦ .

(٥) الإسنوي جـ٣ ص٥٨ .

المعتزلة ، لأنَّ الذات متحدة ، وإنَّمَا الخلاف في الاعتبار كما ذكر ذلك السيد الشريف فيما تقدم ، وقد جاء تصوير هذا الاستقراء عند الشاطبي ، كما ذكره الإسنوي ، إلا أنَّ الذي يفهم من سياق الشاطبي أنَّه استقراء ناقص اقتصر فيه باقي الجزئيات من الأحكام التي لم يقع عليها الاستقراء ، يقول الشاطبي مستدلاً على تعليل الأحكام بالمصالح : « والمعتمد إنَّمَا هو أنَّا استقرينا من الشريعة أنَّهَا وضعت لمصالح العباد ... » ، ثُمَّ ساق أمثلة تبين ما ذهب إليه وأعقب ذلك بقوله : « وإذا دَلَّ الاستقراء على هذا ، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم ، فنحن نقطع بأنَّ الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشَّريعة »[1] .

والذي يستفاد من جمع الجوامع وشرحه أنَّ مثل هذا الاستقراء يفيد الظن ؛ لأنَّه قسمان : إن كان المتتبع جميع الجزئيات إلا صورة النزاع ، أفاد القطع ، وإن كان بأكثر الجزئيات أفاد الظن ، ويظهر أنَّ هذا من الظن لأنَّ الشَّاطبي سحب حكمه على جميع تفاصيل الشريعة غير المستقراة[2] .

اعتراض على هذا الدليل :

وقد اعترض على هذا الدليل بأنَّه لا يفيد المطلوب وهو : أنَّ الأحكام لا تخلو من مصالح العباد ، وذلك لأنَّنَا قد استفدنا من الاستقراء أنَّ كل حكم مقارن لمصلحة ، ولا يلزم من مقارنة المصلحة للحكم أن تكون مصلحة له ، بل قد يكون وجود تلك المصلحة مع ذلك الحكم اتفاقياً ، بأن

---

(١) الموافقات جـ٢ ص ٧٢٦ .

(٢) جمع الجوامع بشرح المحلي مع حاشية العطار جـ٢ ص٣٥١ ، ٣٥٢ .

أوجدها الله مع ذلك الحكم لا له ، والمطلوب الذي نريد إثباته إنَّمَا هو كون تلك المصلحة لذلك الحكم ، فلا يكون الدليل مفيداً للمطلوب .

والجواب على هذا ، أنَّ هذا الاعتراض إنَّمَا يرد إذا حصلت المقارنة بين حكم واحد أو حكمين ، ونحو ذلك مثلاً ، أمَّا إذا وجدنا ذلك في كثير من الأحكام ، فلا يقال فيه : إنَّه حصل اتفاقاً (١) .

الدليل الثالث :

استدلوا ثالثاً بقوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾(٢) .

معنى الآيــة :

في هذه الآية حذف المعمول للعلم به ، وهو المرسل به ضرورة أن الإرسال لا يكون إلا بمرسل به ، والتقدير : وما أرسلناك بما ذكر في هذه السورة من الأخبار والمواعظ البالغة ، والوعد والوعيد ، والبراهين القاطعة الدالة على التوحيد وصحة النبوة وبأمثاله من الشرائع والأحكام ، وغير ذلك من الأمور التي هي مناط لسعادة الدارين - إلا رحمة للعالمين قاطبة .

أو : ما أرسلناك بما ذكر في حال من الأحوال إلا حال كونك رحمة لهم ، فإنَّ ما بعثت به سبب لسعادة الدارين ، ومنشأ لانتظام مصالحهم في المنشأتين (٣) .

ووجه الاستدلال أنَّ الله تعالى لما نفى جميع العلل والأحوال التي

---

(١) نبراس العقول ص ٣٢٥ .

(٢) سورة الأنبياء : الآية ١٠٧ .

(٣) تفسير أبو السعود بهامش الفخر الرازي جـ٦ ص٣٤٣ الخزرية .

يمكن الإرسال لها إلا حالاً واحداً وعلةً واحدةً هي الرحمة ، فهم منه أن الإرسال منحصر في الرحمة ومقرون بها ، بحيث لا يخلو شيء من المرسل به منها ، ومما أرسل به عليه الصَّلاة والسَّلام الأحكام فلا تقع إذاً إلا وهي مشتملة على المصلحة وهو المطلوب ، ولو كان هنا حكم خال من المصلحة لخلا الإرسال عن الرحمة فينافي ما نطقت به الآية الكريمة ، وذلك باطل لا يعقل ، غاية الأمر أنَّ بعض الأحكام قد يخفى فيها وجه المصلحة والحكمة [١] لاستئثار الله فيها عدم المصلحة ، بل هي موجودة إلا أنَّ الله حجبها لحكمة يعلمها . والله أعلم .

ويؤيد هذا المعنى المتقدم ما ذكره العضد عند الاستدلال بهذه الآية حيث قال : وظاهر الآية التعميم ، أي يفهم منه مراعاة مصالحهم فيما شرع لهم من الأحكام كلها ، إذ لو أرسل بحكم لا مصلحة لهم فيه لكان إرسالاً لغير الرحمة ، لأنَّه تكليف بلا فائدة فخالف ظاهر العموم [٢] .

الدليل الرابع : قوله عليه الصَّلاة والسَّلام : «لا ضرر ولا ضرار» [٣]

ولنذكر معنى الحديث أولاً ، ثُمَّ بيان وجه دلالته على المطلوب .

---

(١) انظر في هذا : حاشية الإزميري على المرآة جـ٢ ص٣٠٢ ، والآيات البينات على محلي جمع الجوامع جـ٤ ص٣٦ .

(٢) شرح العضد على ابن الحاجب مع حاشية السعد جـ٢ ص٢٣٨ .

(٣) رواه مالك في الموطأ جـ٢ ص٧٤٥ بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، وأخرجه الحاكم والبيهقي والدارقطني . انظر : الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٤٧ قاعدة الضرر يزال .

معنى الحديث :

الضرر : ضد النفع ، والضرار : المضارة ، فهي حصول الضرر على جهة المبادلة .

وبعض العلماء ممن شرحوا الحديث جعلوا معنى كل من الضرر والضرار واحداً [١] ، فتكون الجملة الثانية مؤكدة للأولى ، ويكون الحديث دالاً على نفي الضرر مطلقاً ابتداءً ومجازاةً ، لأنَّ مطلق الضرر يشملها ، واختار هذا القول ابن حبيب [٢] من المالكية ، إذ صيغة (الفعال) كما تستعمل في المفاعلة تستعمل في غيرها ، وهو الدلالة على الحدث فقط .

وإلى المعنى الأول وهو المغايرة بين المعنيين ذهب جمهور العلماء [٣] ، وهو الأولى ، لما فيه من نفي ما قد يتبادر إلى الأذهان من أنَّ المقصود نفي البدء بالضرر لا المجازاة عليه ، كما أنَّ استعمال (الفعال) في المفاعلة هو الشائع الكثير .

وعلى المعنى الثاني يتخرج قول الخشني في هذا الحديث ، وهو أنَّ الضرر مالك فيه منفعة وعلى جارك فيه مضرَّة ، والضرار ما ليس لك فيه منفعة وعلى جارك فيه مضرة ، قال الباجي [٤] مفسراً لكلام الخشني في

---

(١) انظر الباجي جـ٦ ص٤٠ .

(٢) عبد الملك بن حبيب بن سليمان بن هارون السلمي ، عالم الأندلس ، حافظاً للفقه على مذهب مالك ، نبيلاً فيه مفتياً نحوياً مؤلفاً متقناً ، توفي سنة (٢٣٨ هـ) . انظر : الديباج المذهب ص ١٥٤ وما بعدها .

(٣) انظر : الزرقاني على الموطأ جـ ٤ ص ٣٢ ، وشرح الطوفي لهذا الحديث ملحقاً برسالة المصلحة في الشريعة الإسلامية للدكتور زيد .

(٤) هو سليمان القاضي أبو الوليد بن خلف الباجي ، حاز رئاسة المالكية =

هذا الحديث : « ومعنى ذلك - والله أعلم - أنَّ الضرر ما قصد به الإنسان منفعة نفسه وكان فيه ضرر على غيره ، وأنَّ الضرار ما قصد به الإضرار لغيره »[1] .

ووجه تخريجه على القول الثاني أنَّ كُلاًّ من الفعلين صادر من جانب واحد ، وإن اختلفا من حيث إنَّ أحدهما فيه منفعة للبعض ، والآخر متمحض للإضرار بالغير .

والحديث عام كما ترى في نفي الضرر ، لأنَّ الضرر وقع منكراً في حيز النفي ، وهذا طريق من طرق العموم ، فعلى أي معنى من معنيي الحديث المتقدمين درجنا فقد أفاد الحديث نفي جميع أنواع الضرر .

ولما كان نفي ذات الضرر ينافي الواقع من حصول الضرر ، بل هذه الدار دار الأضرار والآلام ، كان لابد من تقدير محذوف يصح به الكلام ، والتقدير : لا لحوق ضرر ، أو لا إلحاق إضرار بأحد ، أي لا يجوز شرعاً لأحد أن يلحق بأحد ضرراً مطلقاً بادئاً له بالضرر أو مقابلاً لضرر لحقه منه .

وبعض شراح الحديث يرى أنَّ ظاهر هذا الحديث يشمل الضرر الذي يلحق الجناة عقوبة لهم من قصاص وتعزير ، وما إلى ذلك من أنواع العقوبات ، فيخص الحديث بإخراج ذلك منه ، وأنَّ ذلك جائز بالإجماع ، يقول الزرقاني في شرح الموطأ : « وخص منه - أي الحديث - ما ورد

= بالأندلس ناظر ابن حزم وأبطل كلامه حينما قصرت ألسنة فقهاء الأندلس عن مجادلته ، كان فقيهاً أصولياً ، ولد سنة (٤٠٣ هـ) ، وتوفي سنة (٤٩٤ هـ) . الديباج المذهب ص ٢٢٠ وما بعدها .

(١) انظر الباجي على الموطأ جـ٦ ص ٤٠ وما بعدها .

لحوقه بأهله كحَدٍّ وعقوبة جان وذبح مأكول ، فإنَّها ضرر ولاحق بأهله إجماعاً ، وهي مشروعة إجماعاً »[1] .

وبعضهم يرى أنَّ ذلك ليس داخلاً في الحديث حتَّى يخرج ، وفي ذلك يقول أبو الوليد الباجي : « وليس استيفاء الحقوق في القصاص من هذا ، لأنَّ ذلك استيفاء الحقوق أو ردع عن استدامة ظلم ، وإنَّما الضرار فيما ليس فيه إلا مجرد الإضرار بصاحبه »[2] .

والظاهر أنَّ لكُلٍّ واحدٍ من هذين الرأيين وجهة واضحة ، فمن نظر إلى ما يلحق الجاني من ضررٍ وإيلام بتنفيذ العقوبة عليه بقطع النظر عمَّا يترتب على إلحاق الضرر من فائدة عائدة عليه أو على مجتمعه قال بإخراجه وتخصص الحديث به ، لأنَّه من هذه الحيثية وصله الضرر .

ومن نظر إلى المصلحة المترتبة على عقابه ، وقطع النظر عمَّا يلحقه من ألم العقوبة لحقارته ، وعدم الالتفات إليه بجانب ما يترتب على القصاص من حفظ الجاني وحفظ مجتمعه ، قال : هذا الضرر غير داخل في الحديث لأنَّه كلا ضرر ، فيكون الخلاف لفظياً ، لأنَّ كُلاًّ منهما لو نظر إلى ما نظر إليه الآخر لاتفقا . والله أعلم .

أمَّا وجه دلالة الحديث على المطلوب فهو أنَّ في الحديث نفياً لجواز الضرر في جميع صوره ، وهو نفي بمعنى النهي ، فيكون الشارع نهى النَّاس عن أن يضر بعضهم بعضاً بادئين ، أو مجازين ، وإذا نهى عن الضرر لم يبق إلا ضده وهو النفع ، فاقتضى الحديث رعاية المصالح ، إذ

(١) الزرقاني على الموطأ جـ٤ ص ٣٢ .

(٢) الباجي على الموطأ جـ٦ ص ٤٠ .

الضرر هو المفسدة ، فإذا انتفى أو نهي عنه لزم ثبوت ضده وهو النفع والمصلحة ؛ لأنَّهما نقيضان لا واسطة بينهما [١] .

وقد وردت أدلة كثيرة بنفي الضرر كقوله تعالى : ﴿ **يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** ﴾ [٢] ، ﴿ **يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ** ﴾ [٣] ، ﴿ **مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ** ﴾ [٤] ، ﴿ **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** ﴾ [٥] .

وقال عليه الصَّلاة والسَّلام : « بعثت بالحنيفية السمحة السهلة » [٦] ، ونحو ذلك من النصوص المصرحة بوضوح الدِّين على تحصيل النفع والمصلحة ، فلو لم يكن الضرر منتفياً شرعاً لزم الخلف في الأخبار الشَّرعية المتقدمة ذكرها وهو محال [٧] .

المختار من هذه المذاهب :

وبعد أن بيَّنا مذاهب العلماء في التعليل أخذاً وردّاً ، وبيَّنا كيفية الأخذ بالتعليل عند من رآه منهم ، ووجهة نظر الآخذين ، أو القائلين به ، يتضح لنا أنَّ الرأي القائل بالتعليل هو الأولى بالصَّواب لمساندة الأدلة الصحيحة الصريحة له ؛ ولأنَّه يتمشى مع طبيعة التشريع السماوي من قيامه وتكفله

---

(١) المصلحة ونجم الدين الطوفي ص ٢٠٩ .
(٢) سورة البقرة : الآية ١٨٥ .
(٣) سورة النساء : الآية ٢٨ .
(٤) سورة المائدة : الآية ٦ .
(٥) سورة الحج : الآية ٧٨ .
(٦) رواه الخطيب في التاريخ عن جابر ، انظر الفتح الكبير جـ٢ ص ٧ .
(٧) المصلحة ونجم الدين الطوفي ص ٢٠٨ .

بمتطلبات البشر في حياتهم هذه التي هي بمثابة سوق انتصب ، ربح فيه من ربح ، وخسر من خسر ، أو بمثابة مزرعة يكون حصادها في دار أخرى ، ولاشَكَّ أنَّ تلك التجارة والزراعة تحتاج إلى قانون قويم يحميها ، ويسهل الطريق للسير فيها حتَّى تؤتي أكلها كاملاً غير منقوص ، ويكون العاملون بها على حال من القيام بذلك العمل ، وهذا بلاشك لابد له من نظام يرعاه يقوم على أساس المصلحة ، وإلا لما أمكن الوصول لتلك الغاية المنشودة بوسيلة كل من التجارة والزراعة .

كما يتضح لنا أيضاً أنَّ القول بالتعليل بالمصالح والغايات أسلم وأحوط من القول بالتعليل بالمصالح بمعنى الأغراض ، إذا استثنينا قول المعتزلة بوجوب المصالح ؛ لأنَّه قول مرفوض بصريح النصوص الحاكمة والفاصلة في هذا الأمر ، إذ قد جاءت الأدلة بإثبات الاختيار له تعالى في جميع ما يريده .

وإنَّمَا كان هذا أحوط لأنَّ قول المعتزلة والفقهاء أنَّ الله يفعل الفعل لأجل حصول تلك المصالح ، فيه -كما يظهر للناظر - شائبة أنَّ هناك شيئاً يبعث الله على الفعل وهو المصالح ، وإنْ كان قد جاء النفي عن الفقهاء لهذه الشائبة ، وأنَّها لا ضرر فيها ، وإنَّمَا الضرر أن يفعل الفعل لنفع يعود إليه تعالى ، أمَّا عوده لغيره فهذا عبارة عن أثر من آثار صفاته القديمة ، ومظهر من مظاهرها .

إلاَّ أنَّ الأشاعرة يرون فيما يبدو لي أنَّ آثار صفاته هي رحمة عباده والتفضل عليهم ، وهذا حاصل لهم على جعل تلك المصالح فوائد وحكماً

لا تبعث على إيجاد تلك الأفعال المثمرة لها ، فمعنى كونه رحيماً ومتفضلاً أنَّ رحمته وفضله متعدٍّ لعباده ، وهذا يحصل على جعل تلك الأشياء المترتبة على الأحكام والأفعال حكماً وفوائد ، وإذا حصل ذلك مع القول بالفوائد فلا حاجة إلى تحقيقه بشيء قد لايسلم الإنسان من خطورته ، وهو كون تلك الأغراض المعبر عنها بالمصالح ، حاملة على ذلك الفعل ومفعول الفعل لأجلها .

ثُمَّ إنَّ الإنسان لو دار أمره بين احتمال الخطر والأمن ، أو السلوك في طريق آمنة ، وطريق أشد أمناً لآثر بلا شك الأمن والآمن دون غيرهما .

وإنَّمَا اخترنا مذهب الأشاعرة ، وعللنا الاختيار بالاحتياط لا بتمحض الحق فيه ؛ لأنَّ وجهة نظر الفقهاء فيما يبدو لي ليست أقل بكثير من وجهة نظر الأشاعرة قوة ، لأنَّهم لا يرون فيما ذهبوا إليه من مذهب . . المحظور الذي من أجله منعت الأشاعرة التعليل بالمصالح ، والنصوص كما تشهد للأشاعرة تشهد لهم .

والذي ندين الله به أن ننزهه تعالى عن كل ما يؤدي إلى مشابهة البشر بحسب ما تدركه عقولنا وما لا تدركه ، فلا يتعلق بنا خطاب به ، ونكل الأمر في علمه إلى الله . والله سبحانه وتعالى أعلم .

***

المطلب الثالث

تقسيم المصلحة من حيث تفاوت أقسامها

في هذا المطلب نتحدث عن أقسام المصلحة من حيث تفاوت مراتبها ، وبيان كل قسم لغة واصطلاحاً ، ووجه انحصار المصلحة في هذه الأقسام ، ثُمَّ الكلام على المصلحة الضرورية ، ومدى اعتبارها عند جميع الملل والشرائع ، وآراء العلماء في هذا الموضوع ، ثم بيان كل نوع منها على انفراد ، وبيان كيفية قيام الشريعة بحفظه وصيانته .

أقسام المصلحة :

تنقسم المصلحة باعتبار قوتها في نفسها ، وتفاوت مراتبها في الأهمية إلى ثلاثة أقسام : ضرورية ، وحاجية ، وتحسينية .

معنى كل قسم من هذه الأقسام :

معنى الضرورية لغة :

الضرورية لغة نسبة إلى الضرورة وهي الحاجة ، قال في لسان العرب : ورجل ذو ضارورة وضرورة أي حاجة [1] .

والضرورية هنا وصف لموصوف محذوف ، والتقدير والمصلحة الضرورية هي حفظ الدِّين ... إلخ الخمسة ، ونسبت هذه المصالح الخمس إلى الضرورة في الاصطلاح ؛ لأنَّ الضرورة هي الحاجة ، والحاجة تندفع

---

(١) مادة (ض ر ر) ، ص ١٥٥ .

بها ، فحاجة النَّاس للدِّين ، والحرج الذي يصيبهم بسبب هلاك النفوس ، وفساد العقول ، وضياع الأموال ... إلخ يزول بحصول هذه المصالح لهم .

الضروري في اصطلاح الأصوليين :

عرفه الشَّاطبي بما يفيد أنَّه : « عبارة عن مقصود الشَّارع الذي لابد منه في انتظام مصالح الدارين وجريها على استقامة وسداد »[1] .

فقوله : « مقصود الشارع » جنس شامل لأنواع المقصود الثلاثة : الضروري ، والحاجي ، والتحسيني ، وقوله : « الذي لا بد منه ... إلخ » مخرج لما عدا الضروري من الحاجي والتحسيني ؛ لأنَّهما لايتوقف انتظام الدارين على وجودهما ، وإن توقف عليهما كمال الانتظام وتمامه .

تعريف الجلال المحلي :

وعرفه الجلال المحلي[2] في شرحه لجمع الجوامع بأنَّه : ما تصل الحاجة إليه إلى حَدِّ الضرورة[3] ، فهو مقصود بلغت حاجة العباد إليه حد الضرورة بحيث لا يستقيم الحال إلا به ، فالضرورة التي جعلت جزءًا في التعريف ليست بمعنى الضرورة التي تَقَدَّم معناها لغةً ، بل هي أخص منها ، لأنَّ المراد بها (كما وضحنا في شرح التعريف) ما لا يستقيم حال النوع إلا

---

(١) الموافقات جـ ٢ ص ٨ .

(٢) محمد بن أحمد المحلي المصري ، علامة ماهر دقيق النظر في التصنيف ، ودقائق العبارة ، آية في الذكاء والفهم دون الحفظ ، وكان يقول : فهمي لا يقبل الخطأ ، له شرح على جمع الجوامع شهير . الفكر السامي جـ ٤ ص ١٧٨ .

(٣) شرح جمع الجوامع بهامش حاشية الآيات البينات جـ٤ ص ٩٦ .

بها ، ومعناها لغة كما يشمل هذا يشمل المشقة التي يمكن احتمالها ، ولا تؤدِّي إلى عدم الاستقامة .

فيفهم من هذا أنَّ الحاجة أعم من الضرورة ، لصدقها على ما هو في محيط الضرورة ، وعلى ما هو دون ذلك ، إذ قوله : وصلت الحاجة فيه إلى حد الضرورة . يفيد أنَّ ما قبل حد الضرورة فيه حاجة أيضاً ، ثُمَّ إنَّ ما يدخل تحت الضرورة ذو مراتب : فأقصى هذه المراتب وأشدها : الضرورة إلى حفظ الدِّين فالنَّفْس فالعقل فالنسل فالمال ، كما تَقَدَّم وكما يأتي .

ومن المعلوم بناء على هذا التفاوت أنَّ للضرورة حدين : أقصى وهو الضرورة إلى حفظ الدِّين ، وأدنى وهو الضرورة إلى حفظ المال ، وبينهما مراتب متفاوتة ، وقد ورد في التعريف لفظ حد الضرورة ، فلا يدرى أمراد به الحد الأقصى أم الحد الأدنى ؟ لاشتراك لفظ الحد بينهما ، فلو فسرناه بالحد الأقصى لخرج ما عداه مما هو دونه من المراتب ، فيكون الحد قاصراً على ضرورة حفظ الدِّين ، فينبغي أن يفسر الحد بالحد الأدنى حتَّى يكون شاملاً لجميع الأنواع ؛ لأنَّ ما هو في أقصى الضرورة متضمن لما دونه من مراتب ، وزائد عليه ، على أنَّ الجلال المحلي إنَّمَا يشرح كلام ابن السبكي وهو ذكر الضروري ، ثُمَّ فسره بذكر أنواعه كلها ، فيحمل كلام المحلي في تفسير الضروري على الضرورة المنسوب إليها الضروري الذي ذكرت معه أنواعه ، فيكون تعريفه شاملاً لجميع الأنواع ، ويسلم الحد من التردد [1] .

---

(١) حاشية العطار جـ٢ ص ٢٤٩ .

مقارنة بين التعريفين :

وبالمقارنة بين التعريفين نجد أنَّ المعنى فيهما متقارب ، إذ ما لابد منه في انتظام الدارين ... إلخ في التعريف الأول قريب ، أو بمعنى قولك ما تصل الحاجة إليه إلى حد الضرورة في التعريف الثاني ، غير أنَّ التعريف الثاني قد ورد فيه ما يوقع في التردد ، وإنْ أمكن دفعه بما مر .

المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي :

يبقى بعد هذا أن نذكر أنَّ هناك مناسبة بين معنى الضروري لغةً وبين معناه في العرف الأصولي ، وهي أنَّ الضروري لغة ما نسب للضرورة أي الحاجة ، سواء بلغت الحاجة إليه حد الضرورة اصطلاحاً أو كانت دون ذلك ، وأنَّ الضروري اصطلاحاً خاص بما بلغت الحاجة فيه حد الضرورة ، فالضرورة لغةً أعم منها اصطلاحاً لشمولها للضروري والحاجي اصطلاحاً كما يأتي إن شاء الله .

معنى الحاجية لغة :

يؤخذ معنى الحاجي لغةً من معنى الضروري ، فيكون معناها المنسوبة إلى الحاجة ، والحاجة والضرورة مترادفان كما مَرَّ ، فيكون معنى كُلٍّ من الحاجي والضروري أو الحاجية والضرورية من المصالح سواء في اللغة .

معنى الحاجي اصطلاحاً :

أمَّا معناها اصطلاحاً فهو كما يؤخذ باختصار من عبارة الشَّاطبي : المقصود المفتقر إليه في التوسعة ورفع الضيق المؤدِّي عدمه غالباً إلى حرج ومشقة دون ما تلحق النَّاس بفقد الضروري .

ومَثَّل له بالرخص المخَفِّفَة ، كالرخص الدافعة للمشقة الحاصلة بالمرض والسفر ، فقوله : المفتقر إليه ، شامل لجميع الأنواع كما مَرَّ ، وقوله : في التوسعة ورفع الحرج ، مخرج للحاجة إلى الضروري ، وتخرج أيضاً بكون المشقة أقل مما يلحق النَّاس بفقد الضروري الآتي في آخر التعريف ، واستفيد من التعريف أنَّ المشقة ليست مطردة بل غالبة ، وليست داخلة على كل المكلفين بسبب فقد هذه الحاجيات (١) .

وعليه فتكون الحاجة اصطلاحاً أخص منها لغةً ، على غرار ما مَرَّ في الضروري .

التحسينية :

هي **لغة** : منسوبة إلى التحسين وهو التزيين ، يقال حسن الشيء تحسيناً زيَّنه (٢) .

واصطلاحاً قال الشاطبي فيه : هو الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات ، فهو مقصود لم تُلجىء إليه ضرورة ، ولا حاجة ، وإنَّمَا هو من باب الكماليات ، والمحاسن الزائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية ، ففقدان هذا النوع لا يُخل بأمر ضروري ولا حاجي (٤) .

---

(١) ينظر في ذلك الموافقات جـ٢ ص ١٠ ، ١١ .

(٢) المختار : مادة (ح س ن) .

(٣) الموافقات جـ٢ ص ١١ .

(٤) المرجع السابق جـ٢ ص ١٢ .

دليل حصر هذه المصالح في الأقسام الثلاثة :

الدليل على انحصار المصالح في هذه الأقسام الثلاثة : الضروريات والحاجيات والتحسينيات : الاستقراء ، فإن العلماء تتبعوا نصوص الشريعة الجزئية ، وأدلتها الكلية ، وعموماتها وخصوصاتها ، ومطلقاتها ومقيداتها ، فوجدوها تدور على حفظ وتحقيق هذه الأقسام الثلاثة من المصالح لا تتعداها ، فأخذوا من هذا أنَّ أنواع المصالح هي هذه الثلاث لا زائد عليها ، لأنَّهم لم يجدوا غير ذلك [١] .

القسم الأول من أقسام المصلحة : الضروري :

قد تقدم أنَّ المصلحة انقسمت إلى ثلاثة أنواع : ضروري وحاجي وتحسيني ، وتَقَدَّم بيان حقيقة كل واحد من هذه الأنواع ، ووجه حصره في هذا العدد المخصوص . والآن حان البحث في كل واحد على انفراده من حيث بيان أفراده والطريق الموصلة إلى قيامه وحفظه ، وغير ذلك مما يتصل به ، ولنبدأ ببيان الضروري لأنَّه الأصل وصاحب الأهمية .

فالضروري كما تَقَدَّم هو ما تصل الحاجة إليه إلى حد الضرورة ، وأنواعه خمسة :

حفظ الدِّين ، فحفظ النَّفْس ، فحفظ العَقْل ، فحفظ النَّسْل ، فحفظ المال .

---

(١) انظر في انحصارها في هذه : الموافقات جـ١ ص ٢٩ ، ٣٠ ، وما كتبه الشيخ دراز تعليقاً على ذلك .

وزاد بعضهم حفظ العرض ، كابن السبكي في جمع الجوامع ، والطوفي [1] حسبما حكي عنه .

وهذه الأشياء الخمسة كما تسمى ضروريات ، تسمى أيضاً كليات الشريعة ، وتسمى مقاصد الشريعة ، ووجه التسمية ظاهر فهي ضرورية لأنَّ فقدها يوقع في الضرر والحاجة ، ووجودها يندفع به الضرر ، فهي منسوبة إلى ضدها ، وهي كلية لاندراج جميع أحكام الشريعة فيها ، ورجوعها إليها ، إذ ما من حكم من الأحكام إلا وهو راجع إلى حفظ هذه الكليات مباشرة ، أو بطريق التكميل والتتميم ، وهي مقاصد لأنَّ جميع أحكام الشريعة وسيلة إلى تحقيقها وقيامها .

دليل انحصارها في هذه الأنواع :

والدليل على أنَّ أنواع الضروري ما تقدم من غير زيادة ولا نقصان - الاستقراء ، فإنَّ العلماء الحاصرين تتبعوا المصالح فلم يجدوا فيها ضرورياً غير ما ذكر .

قال الآمدي : « والحصر في هذه الخمسة الأنواع إنَّمَا كان نظراً إلى الواقع ، والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة » [2] .

وقال ابن أمير حاج في شرح التحرير : « وحصر المقاصد في هذه ثابت بالنظر إلى الواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء » [3] .

---

(١) انظر : المحلي مع حاشية العطار جـ٢ ص ٢٩٤ .

(٢) الإحكام للآمدي جـ٣ ص ٤٨ .

(٣) التقرير والتحبير على التحرير جـ٣ ص ١٤٤ .

ترتيب الضروريات :

وهذه الضروريات مرتبة على هذا النسق المتقدم ، وكل واحد منها مصلحته أعظم وأهم من الذي يليه كما يأتي شرح ذلك إن شاء الله تعالى .

وقد ذكر بعض الكاتبين [1] أنَّ بعض العلماء يُقَدِّم النَّفْس على الدِّين .

ولعل وجه ذلك أنَّ النَّفْس بالنسبة للدِّين كالموصوف بالنسبة لصفته ، فهي متقدمة عليه في الوجود وهو متأخر عنها ، فالتقديم من حيث توقف الدِّين عليها وقيامه بها لا لكون مصلحتها أرقى من مصلحة الدِّين ؛ لما يأتي من بذل النَّفْس في سبيل حفظ الدِّين في الجهاد مثلاً ، وبذلها في سبيله أكبر دليل على تقدمه عليها مكانة .

إهمال بعض العلماء لبعض هذه الأنواع ووجهه :

وبعض العلماء لم يذكر الدِّين في الضروريات ، وذكر بدله العرض قال القرافي : « واختلف النَّاس في عددها ، فبعضهم يقول : الأديان عوض الأعراض ، وبعضهم يذكر الأعراض ولا يذكر الأديان ، وفي التحقيق الكل متفق على تحريمه ، فما أباح الله العرض بالقذف والسباب قط » [2] .

ومن المعلوم أنَّ الدِّين أقوى الضروريات ، فما أظن أحداً يجعل العرض ضرورياً ، ولا يجعل الدِّين في الضروريات ، غاية الأمر أنَّ من ذهب إلى هذا ذكر الضروريات التي الأصل في مصلحتها أن تكون دنيوية

---

(١) انظر : هامش الموافقات للشيخ دراز جـ٢ ص ١٠ .

(٢) انظر : شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ١٦٩ .

فلم يذكر الدِّين ؛ لأنَّه وإن كان فيه مصلحة دنيوية إلا أنَّ المصلحة العظمى فيه هي المصلحة الأخروية ، لذلك قال بعض العلماء في تقسيم الضروريات : إنَّ بعضها ديني ، وبعضها دنيوي ، فقابل بينهما إشارة إلى أنَّ المصلحة الدينية هي الجزاء المعد للطائعين في دار الجزاء .

ويمكن توجيه عد هذه الأمور من غير ذكر الدِّين معها بأنَّها مما اتفق عليه جميع العقلاء ومن بينهم أهل الشرائع ، فيكون ذكره لها بناء على أنَّها اتفق عليها أهل الملل وغيرهم ، وأنَّ دائرة الاتفاق فيها أوسع من الخمسة التي منها الدِّين ، وليس المراد من ذلك أنَّ الدِّين ليس ضرورياً .

قال ابن عبد السلام بعد ذكره أنَّ معظم المصالح معروفة للعقلاء : « كما أنَّ الراجح والمرجوح منها لا يخفى عليهم ، ومثل المصالح في ذلك المفاسد » ، قال : « واتفق الحكماء على ذلك وكذلك الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض ، وعلى تحصيل الأفضل فالأفضل من الأقوال والأعمال » (١) .

فيكون هذا القائل يريد مثل الذي ذكرناه عن ابن عبد السلام من اتفاق العقلاء .

ويؤيد هذا التوجيه المتقدم ما ذكره الأستاذ أبو زهرة بعد عده لهذه الخمسة ، ولم يذكر الدِّين من بينها ، قال : فقد اتفقت الملل على وجوب حفظها ، وتضافرت عليه ، بل قد اتفقت العقول كلها على أنَّ الجماعة تقوم على رعاية هذه الأمور وحفظها ، وقد ذكر الغزالي أنَّها لم تبح في ملة

---

(١) قواعد الأحكام جـ١ ص ٤ .

قط ، ونحن نقول : إنَّها لم تبح في قانون محترم قط ، سواءً أكان يستمد من الدِّين ، أم كان قانوناً أنشأه العقل »[1] .

وهذا الذي ذكره موافق لما قاله ابن عبد السَّلام ، وما ذكره بعض علماء الأصول .

وقد ذكر الأستاذ أبو زهرة عن الغزالي أنَّه قال : إنَّها لم تبح في ملة من الملل، وقد زاد الشيخ أبو زهرة على هذا أنَّها لم تبح في قانون محترم أيضاً .

والذي يستفاد من كلام الشيخ أبو زهرة أنَّ ما ذكره الغزالي من الضروريات ، وقال إنَّه لم يبح في الملل ، ليس عدم إباحته مقصورة على الملل ، بل كذلك لم يبح في القوانين المحترمة ، ولكن هذا التعميم الذي ذكره الأستاذ أبو زهرة لا يتأتى بالنسبة لما ذكره الغزالي لأنَّ الغزالي ذكر في ضمن ما ذكره الدِّين ، وهو لم تراعه القوانين المحترمة التي لم تستنبط أحكامها من الشرائع ، فإذاً هذه الزيادة وهي قوله بعدم إباحتها في القوانين لا تتأتى على كلام الغزالي ، فلا مجال للاستدراك عليه . والله أعلم .

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أنَّ غير أهل الشرع من الأمم وإن راعوا بعض هذه الأمور في حياتهم وتصرفاتهم ، إلا أنَّ مراعاتهم ليس كمراعاة أهل الشرائع والملل لها ، إذ كثيراً ما خرج العقلاء على قوانين هذه المصلحة وظنوها في غير مظنتها ، فظهر بينهم ما هو مضاد لها ومشوه لحقيقتها ، ويرجع ذلك إلى عجز البشر وتقاعدهم عن القيام بمصالحهم استقلالاً ؛ لفقدهم الوازع الضميري الذي تربيه الشَّرائع في نفوس النَّاس ، فيجعلهم

---

(١) مالك للشيخ أبي زهرة ص ٣٤٥ .

سائرين على ما رسمته لهم من القوانين في السر والعلانية ، فحفظها في الشرائع كان أتم لتوفر الدواعي إليه دون غيرها من قوانين العقلاء .

هذه الضروريات مراعاة في جميع الملل بالإجماع :

لما كانت هذه الضروريات مما يتوقف عليها انتظام الكون وعمرانه في هذه الدار ، ويتوقف عليها أيضاً السَّعَادة والنجاة في تلك الدار لأنَّ الدنيا مزرعة الآخرة ؛ كان مجيء الشرائع بها أمراً لازماً لتحقيق انتظام الأمر في الدنيا والآخرة ، لذلك ذكر علماء الأصول إجماع جميع الملل والشرائع على مراعاتها ، قال القرافي : « الكليات الخمسة حكى الغزالي وغيره إجماع الملل على اعتبارها ، وأنَّ الله تعالى ما أباح النُّفوس ولا شيئاً من الخمسة المتقدمة في ملة من الملل ، وأنَّ المسكرات حرام في جميع الشرائع ، وإنْ وقع الخلاف في اليسير الذي لا يسكر ، ففي الإسلام هو حرام ، وفي الشرائع المتقَدِّمة حلال ، وأمَّا المقدار المسكر فحرام إجماعاً من الملل »[(١)] .

وهذا الذي ذكره القرافي عن الغزالي هو الذي يفيده كلامه في كتابيه المستصفى وشفاء الغليل ، فقد قال في المستصفى : وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل ألا تشتمل عليه ملة من الملل ، وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق ، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنى والسرقة وشرب المسكر »[(٢)] .

لكن الغزالي في هذا النص لم يتعرض للتفصيل بين القليل والكثير في

---

(١) شرح تنقيح الفصول ص ٢٦٩ .

(٢) المستصفى للغزالي في صدر مسلم الثبوت جـ١ ص ٢٨٨ .

حرمة الخمر كما نقل عنه القرافي ، وكما ذكره عنه صاحب إرشاد الفحول، نعم ذكر ذلك في شفاء الغليل ، ويمكن أن يقال : إنَّ المراد من قوله : شرب المسكر ، شرب المقدار الذي يحصل به السكر لا جنس المسكر الصَّادق بهذا ، وبالقليل الذي لا يسكر ، كما هو المتبادر ، فلو كان الأمر كذلك حصلت الموافقة بين كلامه ، وبين ما نقل عنه القرافي .

وبتنزيل كلام الغزالي على الذي ذكرناه يكون كلامه في المستصفى موافقاً لكلامه في شفاء الغليل ، وهو قوله : فلم تشتمل ملة قط على تحليل مسكر ، وإن اشتملت على تحليل القدر الذي لا يسكر من جنس المسكر »[1] .

اعتراض على الإجماع المتقدم:

قد تَقَدَّم أنَّ الغزالي وغيره من علماء الأصول حكوا إجماع الأمم على رعاية الضروريات ، وعدم إباحة كل ما يؤدي إلى ضياعها ، ولم يسلم بعض العلماء هذا الإجماع بالنسبة لبعض الضروريات حيث قال :

أولاً : إنَّ دعوى الإجماع على حفظ العَقْل عند جميع الملل غير صحيحة لوجهين :

الأول : أنَّ الخمر كانت مباحة في جميع الشرائع السابقة مطلقاً من غير تفرقة بين القليل والكثير .

الثاني : ما ثبت بالأدلة الواضحة من أنَّ الخمر كانت مباحة في صدر الإسلام إلى نزول قوله تعالى : ﴿ **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ** ﴾ الآية[2]

---

(١) شفاء الغليل بتحقيق الكبيسي ص ١٠٤ .

(٢) سورة البقرة : الآية ٢١٩ .

على ما ذهب إليه بعض العلماء ، أو إلى نزول قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ ﴾ الآية [1] على ما ذهب إليه الجمهور [2] .

لذلك قال النووي : وأمَّا ما يقوله بعض من لا تحصيل عنده أنَّ المسكر لم يزل محرماً ، فباطل لا أصل له [3] .

ووجه الاعتراض بهذا على الإجماع أنَّ مما ادعي الإجماع عليه حفظ العقل ، وقد ثبت إباحة الخمر مطلقة من غير تقييد بزمن في الشرائع الماضية ، ومقيدة بالصدر الأول بالنسبة للدين الإسلامي ، والخمر سبب في ضياع العقل ، فينافي هذا دعوى الإجماع على حفظه .

ثانياً : قد جاء في بعض الشرائع السابقة وهي شريعة سيدنا سليمان عليه السَّلام ، كما جاء ذلك عن بعض الصوفية من هذه الأمة - ما يفيد ضياع المال وإتلافه ، فقد قال الله تعالى في قصة سيدنا سليمان عليه السَّلام ﴿ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالأَعْنَاقِ ﴾ [4] .

قيل في تفسير ذلك : أنَّه عليه السَّلام لما شغله عرض الخيل عن أداء الصَّلاة حتَّى خرج وقتها أغضبه ذلك ، فأخذ يضرب سوقها وأعناقها بالسيف قصداً لإتلافها والخلاص منها ؛ لأنَّها شاغل عن ذكر الله تعالى .

ووجه عدم حفظ المال في هذه القصة ظاهر إذ أنَّ قتلها والخلاص منها

---

(١) سورة المائدة : الآية ٩٠ .

(٢) انظر هذا الخلاف في أحكام القرآن لابن العربي جـ١ ص ١٥٠ ، وجـ٢ ص٦٥٢ .

(٣) إرشاد الفحول ص ٢١٦ .

(٤) سورة ص : الآية ٣٣ .

لم يكن لشيء سوى إتلافها لكونها مالاً شغل عن ذكر الله تعالى ، فإذا ثبت هذا فلا يمكن القول بإجماع الملل على حفظ المال [(١)] . كما جاء عن بعض الصُّوفية من هذه الأمة ما يفيد إفساد المال وتضييعه في غير وجه شرعي ، فقد ذكر الشَّاطبي في الموافقات عن أبي بكر الشبلي الصُّوفي أنَّه إذا لبس شيئاً خرق فيه موضعاً ، فقيل له : أين في العلم إفساد ما ينتفع به ؟ فقال : ﴿ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالأَعْنَاقِ ﴾ [(٢)] . يشير بهذا إلى ما ذهب إليه بعض المفسرين من أنَّه أتلفها غضباً ، كما تَقَدَّم .

فلو كان هذا مما أجمع عليه لما كان الصوفية الذين هم أحرص النَّاس على الاتباع يعملون بخلافه ، فهذا كله يدل على أنَّ دعوى الإجماع في جميع الضروريات مما يخالفها الواقع .

محل النزاع بين هؤلاء :

قبل أن نخوض في إيراد أدلة من لم يعلم الإجماع ، نورد محل الوفاق والخلاف بين القائلين بالإجماع والمخالفين فيه ، فنقول :

اتفقوا على أنَّ ما عدا حفظ العقل والمال من الضروريات ، متفق عليه ومتحقق فيه الإجماع .

أنَّ الخمر قد حرمت في الاسلام مطلقاً قليلها وكثيرها بعد إباحتها في صدر الاسلام .

أنَّ اليسير من الخمر مباح في الأمم الماضية .

---

(١) الموافقات جـ٣ ص ٣٧٤ .

(٢) المصدر السابق جـ٣ ص ٣٧٤ .

يفهم هذا الاتفاق من سياق كلامهم ومن تصريحهم في بعض ذلك .

وبناء على هذا يكون محل الخلاف في موضعين :

١- دعوى الإجماع على حفظ العقل بتحريم ما يبلغ حد الإسكار من الخمر في الأمم الماضية .

٢- دعوى الإجماع على حفظ المال .

أدلة مَنْ أنكر الإجماع :

أولاً : أدلة مَنْ انكر الإجماع على حرمة الخمر ، ثُمَّ أدلة من أنكر الإجماع على حفظ المال .

أدلة مَنْ أنكر الإجماع على حرمة الخمر :

استدلَّ من قال بإباحة الخمر فيما مضى من الشرائع :

أولاً : بما تواتر عن أهل الأخبار أنها كانت مباحة على الإطلاق ، ولم يثبت أن الإباحة كانت إلى حد لا يزيل العقل ، ذكر ذلك الشوكاني في إرشاد الفحول عن ابن القشيري [1] .

وثانياً : بما في التوراة والإنجيل ، فقد ثبت فيهما بل وفي غيرهما من كتب أنبياء بني إسرائيل إباحة الخمر مطلقاً من غير تقييد بالقليل والكثير ، قال ذلك الشوكاني في إرشاد الفحول ، بعدما ذكر تواتر حلها عند أهل الأخبار ، ونصه في ذلك : « قلتُ : وقد تأملت التوراة والإنجيل فلم أجد فيهما إلا إباحة الخمر مطلقاً من غير تقييد بعدم السكر ، بل فيهما التصريح

---

(١) انظر : نبراس العقول ص ٢٧٩ .

بما يتعقب الخمر من السكر ، وإباحة ذلك ، فلم يتم دعوى اتفاق الملل على التحريم ، وهكذا تأملت كتب أنبياء بني إسرائيل فلم أجد فيهما ما يدلُّ على التقييد أصلاً[1] .

وقبل الرد على هذه الأدلة نرجع إلى الرد على من اعترض بالإباحة في صدر الاسلام .

الرد على هذا المعترض :

يقال لهذا : إنَّ كونها مباحة في صدر الإسلام مسلم ، ولا يرد علينا لأننا قلنا بالإجماع على هذه الأمور .

وفي عصر الإجماع كانت الخمر محرمة في الإسلام ، ولم ننظر إلى ما سبق لها من إباحة في صدر الإسلام .

قد يقال : إنَّ هذا لا يفيد في دفع الاعتراض ؛ لأنَّه وارد على أنَّ جميع الملل اتفقت على تحريم ما يفوت العقل ، والنَّاس قبل التحريم كانوا في ملة ولم يكونوا في جاهلية ، فقد انتقض الإجماع بوجود الإباحة في ملة من الملل ، وإن كانت فترة الإباحة قصيرة .

ويمكن أن يجاب على ذلك بأنَّ القصد من إجماع الملل ، الإجماع بالنسبة لما استقرت عليه الأمم من التشريع ، فلا ترد إباحة الخمر في صدر الإسلام ؛ لأنَّها ليست مما استقر عليها الأمر في الإسلام ، بل فترة اقتضتها حكمة التدرج في التشريع ، وأخذ النَّاس إلى الحق شيئاً فشيئاً ، لئلا يرفضوا ذلك لو فوجئوا به من أول الأمر جملة .

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢١٦ .

مناقشة أدلة المانعين للإجماع :

ما ذكره الشوكاني من إباحة الخمر بإطلاق مستنداً في ذلك إلى ما اطلع عليه في الكتب السابقة ، وإلى ما تواتر عن أهل الأخبار - مردود بما قصَّه الله تعالى في كتابه العزيز عن الأنبياء السابقين مما يفيد أنَّ شرائعهم كانت قائمة على مراعاة هذه الأمور الضرورية ، فقد قَصَّ الله تعالى على نبيه عليه أفضل الصَّلاة والسَّلام في شأن جميع المرسلين حيث قال : ﴿وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلاً لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيماً ﴿١٦٤﴾ رُسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً﴾ [1] .

فوصف الله تعالى جميع الرسل بكونهم مبشرين ومنذرين، والتبشير : الإخبار بالخير ، والإنذار : الإعلام بالشر ، فقد أفادت هذه الآية أنَّ الرسل كافة أتوا بالخير والصَّلاح لقومهم ، وحذروهم وخوفوهم عما فيه الشر والفساد ، وشرب الخمر فيها فساد لا ينكر ؛ لأنَّها تزيل العقل وتذهب التمييز ، فتجعل صاحبها يتصرف بلا وعي ، فلا يفرق بين صلاح وفساد، وقد يؤدي ذلك إلى القتل والتهارج [2] والفوضى، التي تتنافى ووظيفة الأنبياء من جلب الصلاح والخير ودرء الفساد والشر ، فإذا ثبت هذا فلا يقبل القول بضد ما جاءت به الرسل ، على أنَّ العقل أساس التكليف بشرائع السماء فلا يبقى مع إباحة ما يؤدي قطعاً إلى ضياعه واستتاره ، فهذه الآية أفادت أنَّ الشَّرائع عموماً جاءت لصلاح الخلق ودفع

---

(١) سورة النساء : الآيتان ١٦٤ ، ١٦٥ .

(٢) التقاتل : المختار مادة (هـ ر ج) ص ٦٩٤ .

الشر عنهم ، وهناك كثير من الآيات جاءت دائرة حول هذا المعنى أتت في شأن أنبياء مخصوصين .

فقد ذكر الله تعالى عن سيدنا شُعَيْب عليه السَّلام قوله : ﴿ إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ ﴾ (1) ، فدلَّت الآية على أنَّه يريد لقومه ما فيه صلاحهم ، ويعمل لذلك مستغرقاً لجميع ما أوتيه من قوة واستطاعة ، وإرادته ذلك لا تكون إلا وَفق ما قصده الله تعالى منه ، وأمره به ، لأن الأنبياء معصومون عن المخالفة ولا ينطقون عن الهوى . وقال حكاية عن سيدنا موسى عليه السَّلام : ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ لأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ﴾ (2) ففي هذا الأمر بالصَّلاح والنَّهي عن الفساد .

وقال في شأن فرعون : ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴾ (3) .

فقد ذَمَّ فرعون بما ارتكبه في حق بني إسرائيل من أنواع الفساد فاقتضت رحمته بهم أن أرسل إليهم موسى عليه السَّلام لينقذهم من فساد فرعون ، ويبدل حالهم من الفساد إلى الصَّلاح .

وقال حكاية عن شريعة شعيب لأهل مدين : ﴿ وَلا تَبْخَسُوا النَّاسَ

---

(1) سورة هود : الآية ٨٨ .

(2) سورة الأعراف : الآية ١٤٢ .

(3) سورة القصص : الآية ٤ .

أَشْيَاءَهُمْ وَلا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِهَا ﴾[1] ، وفي آية أخرى : ﴿ وَلا تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾ [2] .

فهذه الآية قد دلت على النَّهي عن الفساد ، وفي إباحة الخمر فساد وأي فساد .

فلو كانت مباحة في الأمم الماضية لحصل التناقض بنهيهم عن أشياء أبيحت لهم، والتناقض في شرائع الله تعالى لايعقل فلا يصح القول بإباحة الخمر [3] .

ولقد تكلم الفخر الرَّازي في تفسيره على معاني هذه الآيات ، فأوضح أنَّ معانيها عامة شاملة لكل أنواع الفساد ، فقال عند تفسير قوله تعالى : ﴿ وَلا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِهَا ﴾ [4] : « معناه : ولا تفسدوا شيئاً في الأرض ، فيدخل فيه المنع من إفساد النفوس بالقتل وبقطع الأعضاء ، وإفساد الأموال بالغصب والسرقة ، ووجوه الحيل ، وإفساد الأديان بالكفر والبدعة ، وإفساد الأنساب بسبب الإقدام على الزنى واللواطة وسبب القذف ، وإفساد العقول بسبب شرب المسكر ، ذلك لأنَّ المصالح المعتبرة في الدنيا هذه الخمسة : النفوس والأموال والأنساب والأديان والعقول ، فقوله ﴿ وَلا تُفْسِدُوا ﴾ منع عن إدخال ماهية الفساد في الوجود ، والمنع من إدخال الماهية في الوجود يقتضي المنع من جميع أنواعه وأصنافه ، فيتناول المنع من الإفساد في هذه الأقسام الخمسة .

---

(١) سورة الأعراف : الآية ٨٥ .

(٢) سورة هود : الآية ٨٥ .

(٣) انظر في ذلك : مقاصد الشريعة لابن عاشور ص ٦٣ ، ٦٤ .

(٤) سورة الأعراف : الآية ٥٦ ، وورد نفس اللفظ في آية ٨٥ من نفس السورة .

وأمَّا قوله : ﴿ بَعْدَ إِصْلاحِهَا ﴾ ، فيحتمل أنَّ المراد بعد أن أصلح خلقها على الوجه المطابق لمنافع الخلق ، والموافق لمصالح المكلفين .

ويحتمل أن يكون المراد بعد إصلاح الأرض بسبب إرسال الأنبياء ، وإنزال الكتب وتفصيل الشرائع ، فتكونوا منقادين لها ، ولا تقدموا على تكذيبها وإنكار الكتب ، والتمرد عن قبول الشرائع ، فإنَّ ذلك يقتضي وقوع الهرج والمرج [1] في الأرض فيحصل الإفساد بعد الإصلاح ، وذلك مستكره في بداهة العقول »[2] .

وبمثل الذي قاله الفخر قال أبو السعود [3] في تفسيره لهذه الآية [4] . وقال في تفسير قوله تعالى في قصة ثمود : ﴿ وَلا تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾ [5] قيل : المراد عقر الناقة ، والأولى أن يحمل على ظاهره ، وهو المنع عن كل أنواع الفساد [6] .

فبان بما تقدم جلبه من الآيات ، وذكر معانيها عند المفسرين ، أنَّ الشرائع مانعة للفساد والإفساد ، والخمر فساد فتكون ممنوعة ، وبهذا يندفع ما اعترض به الشوكاني على انعقاد الإجماع ؛ لأنَّه عارض ما أخبر به

---

(١) الهرج : الفتنة والاختلاط والقتل . المختار ص ٦٩٤ مادة هرج ، والمرج .

(٢) تفسير الفخر الرازي جـ ٤ ص ٣٤٩ الأميرية .

(٣) أبو السعود بن محيي الدين محمد العمادي شيخ كبير ، وعالم نحرير ، لا نظير له في العرب والعجم ، انتهت إليه رئاسة الحنفية في زمانه ، له التفسير المشهور باسمه ، ولد سنة ٨٩٦ هـ ، وتوفي سنة ٩٨٢هـ . (الفوائد البهية ص ٨١ ، ٨٢) .

(٤) أبو السعود بهامش تفسير الفخر الرازي جـ ٤ ص ٣٤٩ هـ ، الأميرية .

(٥) سورة الأعراف : الآية ٧٤ .

(٦) أبو السعود بهامش تفسير الفخر جـ ٤ ص ٣٧٢ الأميرية .

القرآن من منع جميع أوجه الفساد عن الأمم السابقة ، والحجة في القرآن لأن كتب السابقين تقادمت عليها العهود ، وتدخلت فيها الأيدي بالتحريف [1] والتبديل ، وكذا ما ينقله أهل الأخبار إن كان منقولاً عن هذه الكتب السابقة ، أمَّا إنْ كان أهل الأخبار المراد منهم المؤرخون وأهل السير، فهم أولى بالرد لعدم الضبط فيها ، ولجمعها بين الحق والباطل ، ولذا قال العراقي : إنَّ السير تجمع ما صح وما قد أنكر .

هذا ويمكن أن يستدل على بطلان ذلك بما يأتي : لو صح تفويت هذه الأمور الخمسة أو بعضها في شريعة من الشرائع ؛ للزم أن تكون الشرائع جالبة للفساد ، لكن جلبها للفساد باطل فيبطل ما أدَّى إليه ، وهو تفويت هذه الأمور أو بعضها ، ويثبت نقيضه وهو حفظها ، وذلك هو المطلوب .

ووجه التلازم بين التفويت وجلب الفساد أنَّ كل واحد من هذه الأمور تفويته فيه فساد ، فالكفر فساد لأنَّه مؤد إلى غضب الله تعالى وإلى العذاب الأليم ، وقتل النَّفْس كذلك ، وأيضاً مؤد إلى فساد الكون ، وكذا ضياع العقول والأموال والنسل .

ودليل بطلان كون الشرائع جالبة للفساد ما تقدم من أنَّ الإصلاح مراعى في كل ملة من الملل بالآيات التي قَصَّ الله فيها على نبيه حال السَّابقين .

---

(١) قد ذكر الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى في سورة النساء : ﴿ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ ﴾ وجوه التحريف فقال : « في كيفية التحريف وجوه : منها أنَّهم كانوا يبدلون اللفظ بلفظ آخر مثل تحريفهم اسم ربعة في وصفه ﷺ عن موضعه في التوراة بوضعهم آدم طويل مكانه ، وتحريفهم الرجم بوضعهم الحد بدله ، ونظيره قوله تعالى : ﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ ﴾ » . تفسير الفخر الرازي جـ٣ ص ٣٣٨ ، الأميرية .

فبهذا قد ثبت مراعاة الضروريات في جميع الملل السابقة ، وحفظ العقول واحد منها فهو مراعى ، فدعوى إباحة ما يؤدي إلى ضياعها من المسكر لا تصح .

دليل من قال : لا إجماع على حفظ المال :

استدلَّ من قال ذلك بقوله تعالى في قصة سيدنا سليمان عليه السَّلام ﴿ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالأَعْنَاقِ ﴾ (١) .

قال : معنى الآية أنَّ سليمان - عليه وعلى نبينا السَّلام - أمر بأن تعرض عليه الخيل فعرضت عليه ، فشغله عرضها عن الصَّلاة حتَّى خرج وقتها فغضب لذلك ، وأخذ يضرب سوقها وأعناقها بالسيف إتلافاً لها وتخلصاً منها ؛ لأنَّها شاغل عن ذكر الله .

ووجه دلالة الآية على إباحة إتلاف المال أنَّ الباعث لإتلافها كونها شاغلة لا لأمر آخر اقتضى ذلك ، وهذا إتلاف المال بعينه .

الرد على هؤلاء :

والرد على ذلك أنَّ الأمر في معنى الآية ليس كما فهم هذا القائل ، بل المفسرون - جمهورهم إن لم نقل كلهم - على خلاف هذا الرأي ، وهم في معنى الآية فريقان :

أحدهما : أنَّ معنى المسح بالسوق والأعناق هو المسح باليد عند

---

(١) سورة ص : الآية ٣٣ .

استعراضها لتفقد أحوالها وإصلاح شأنها ، لا ضربها بالسيف ، وإلى هذا ذهب ابن عَبَّاس والزُّهْري والطبري والفخر الرَّازي[1] .

وذهب الجمهور إلى أنَّ معنى المسح بالسوق والأعناق في الآية هو : إمَّا ضربها بالسيف تقرباً بذبحها كما يتقرب بالنعم لكون ذلك في شريعته عليه السَّلام ، أو أنَّ ذلك مجرد خدش ليكون علامة على تحبيسها في سبيل الله على حد رسم إبل الصَّدقة[2] .

فعلى أي المعنيين لا إتلاف للمال ، قال الآلوسي : أمَّا أنَّه أتلفها غضباً لأنَّها شغلته ؛ فقول باطل لاينظر إليه[3] .

وإليك خلاصة ما ذكره الفخر الرَّازي في هذا المقام ، فقد ذكر « أنَّ رباط الخيل في شريعة سيدنا سليمان - عليه السَّلام - كان مندوباً إليه كما هو الحال في شريعتنا ، فذات يوم أراد سيدنا سليمان - عليه السَّلام - الغزو ، فأمر بإحضار الخيل وتسييرها ، فأحضرت وسيرت حتَّى غابت عن بصره ، ثُمَّ أمر رائضها بردها إليه ، فلمَّا عادت طفق يمسح سوقها وأعناقها تشريفاً لها ، وإبانة لعزتها لكونها من أعظم الأعوان على دفع العدو ، وإظهاراً إلى أنَّه في ضبط السياسة والملك يتضع إلى حيث يباشر أكثر الأمور بنفسه ، واختباراً لما عسى أن يكون فيها من العيوب والأمراض ما يمنعها من أداء وظيفتها ، لأنَّه كان على علم بأحوال الخيل وأمراضها » .

---

(١) تفسير الفخر الرازي جـ ٧ ص ١٩٨ وما بعدها .
(٢) انظر : تعليق الشيخ دراز على الموافقات جـ ٢ ص ١٠ .
(٣) التعليق المذكور جـ ٣ ص ٣٧٤ .

ثُمَّ عقب على ذلك بقوله : « فهذا التفسير الذي ذكرنا ينطبق عليه لفظ القرآن انطباقاً مطابقاً موافقاً ، ولا يلزمنا نسبة شيء من تلك المنكرات والمحذورات ، وأقول : أنا شديد التعجب من النَّاس كيف قبلوا هذه الوجوه السخيفة ، مع أنَّ العقل والنقل يردها ، وليس لهم في إثباتها شبهة فضلاً عن حجة »[1] .

وبما ذكر في معنى الآية يتبين لنا أنَّ منشأ الخلاف هو : معنى المسح ، والفاعل في قوله تعالى : ﴿ تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ﴾[2]، فيرى الفخر أنَّ المسح : التفقد كما مَرَّ، وأنَّ المتواري هو الخيل بسبب بعدها عن البصر ، لا الشمس .

ويرى الجمهور أنَّ المسح : الضرب بالسيف تقرباً .

ويرى المخالف للجميع أنَّ المسح : الضرب إتلافاً ، والمتواري هو الشمس ، وقد أشار الفخر إلى أنَّ هذا الرأي الأخير يؤدي إلى المنكر والمحذور الذي لا يليق نسبته للأنبياء ، وأنَّ صاحب ذلك ليس له متمسك من شبهة فضلاً عن حجة[3] .

وما يروى عن بعض الصوفية من إتلاف المال كما ذكر الشَّاطبي[4] ، مبني على ما تَقَدَّم من معنى الآية ، وأنَّ المراد ضرب الخيل بالسيف لأجل أنَّها شغلته .

ومن المقرر أنَّ إفساد المال في شريعتنا غير جائز ، وخوف الانشغال به

---

(١) تفسير الرازي ، المطبعة الخيرية ، جـ٧ ص ٢٠١ .

(٢) سورة ص : الآية ٣٢ .

(٣) انظر : الفخر الرازي في تفسيره ، جـ ٧ ص ١٩٨ وما بعدها .

(٤) الموافقات جـ٣ ص ٣٧٤ .

لا يجيز إتلافه وإفساده ، وطرق التحفظ من الاشتغال به كثيرة كالهبة والصدقة وغير ذلك [1] .

وقد التمس العلامة الأمير المالكي [2] ، في حاشيته على الجوهرة في التوحيد للصوفية مخرجاً حسناً فقال : وما ينقل عن بعض الفقراء من نحو خرق ثوب إن كان مكلفاً إذ ذاك فلمداواة سرية ، أو خطأ في الاجتهاد [3] .

وقوله فلمداواة سرية إن كان غير الانشغال به فغير معلومة لنا ، وإن كان للانشغال بالمال فلايجوز ذلك كما تقدم ، وطرق الخروج عن ذلك كثيرة .

وحيث فرغنا من تقسيم المصلحة إلى تلك الأقسام ، وبيَّنا دليل حصرها في هذه الأقسام ، ودليل حصر الضروري من هذه المصالح في ذلك العدد المتقدم ، وبيَّنا ماورد من اختلاف في أفرادها بالتقديم والتأخير والتغيير والتبديل ، وبيَّنا أنَّ هذه الضروريات ثابتة في كل ملة ، وأقمنا الأدلة على ذلك ، ورددنا كل ما خالف هذه القضية ، نشرع في بيان كل واحد منها وكيفية حفظه فنقول :

---

(١) تقرير الشيخ دراز على الموافقات جـ ٣ ص ٣٧٤ .

(٢) هو محمد بن محمد بن أحمد بن عبد القادر السنباوي المالكي ، قال فيه الجبرتي شيخ شيوخ أهل العلم ، وصدر صدور أهل الفهم ، المتفنن في العلوم كلها ، إليه انتهت الرياسة في العلوم بالديار المصرية ، واستنبط الفروع من الأصول ، ولد سنة ١١٥٤ هـ ، وتوفي سنة ١٢٣٢هـ . (الجبرتي جـ ٤ ص ٢٨٤) .

(٣) حاشية الأمير على شرح الجوهرة ص ١٥١ .

الأول : حفظ الدِّين :

معنى الحفظ :

جاء للحفظ في اللغة عدة معان ، المناسب منها هنا : الحفظ ، بمعنى : الرعاية ، قال في لسان العرب : حَفَظ المال والسِّر رعاه [1] . والحفظ بمعنى الاستظهار ، يُقَال : حفظت القرآن ، أي : استظهرته ، وصرت أقرؤه من غير نظر إلى كتاب [2] .

وذكر الأصوليون [3] عند كلامهم على مقاصد الشريعة ما يفيد أنَّ له معنيين :

الأول : أنَّ حفظ الشيء بمعنى إقامته وإنشائه ، فمعنى حفظ الدِّين مثلاً أن يحصل من الإنسان الإيمان بالله والرسل ... ، إلخ أركان الإيمان .

الثاني : حفظ الشيء بمعنى صونه ومنعه مما يضيِّعه ، ومعنى حفظ الدِّين على هذا منعه وصونه بشرع الزواجر المانعة مما يضيِّعه ، كالكفر مثلاً .

والمعنيان مرادان للأصوليين ، إذ معنى حفظ الدِّين : القيام بتحصيل ما يتكون به من الأوامر ، والابتعاد عما يؤدي إلى انعدامه مما نهي عنه . وكُلٌّ واحد منهما يناسبه واحد من المعنيين اللغويين .

---

(١) مادة (ح ف ظ) جـ ٥ ص ٣٢٠ .

(٢) اللسان ، جـ ٦ ص ١٩٩ ، ٢٠٠ .

(٣) الموافقات جـ ٢ ص ٨ مع الهامش للشيخ دراز .

معنى الدِّين :

الدِّين لغة [1] : الطاعة والانقياد .

وعرفاً له تعريفان :

الأول : وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال ، والفلاح في المآل .

والثاني : وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقاد ، وإلى الخير في السلوك والمعاملات [2] .

فالوضع في التعريفين بمعنى الموضوع ، وهو ما جاء به الرسول - عليه الصَّلاة والسَّلام - وسائق ومرشد بمعنى واحد ، وقد جاء في أحد التعريفين بأنَّه مرشد إلى الحق ، وفي الآخر بأنَّه سائق إلى الصَّلاح والفلاح . وفي الحقيقة المرشد إلى الحق موصل للصَّلاح والفلاح ؛ لأنَّ معرفة الحق واتباعه سبب في الفلاح والفوز .

ويمتاز التعريف الأول بأنَّه صَرَّح بأنَّ الدِّين فيه الخير والصَّلاح في الدارين . والإرشاد إلى الحق في الاعتقاد يتضمن أيضاً خير الآخرة كما يتضمن خير الدنيا .

وعلى كل حال فالتعريفان بمعنىً واحد ، إذ كُلٌّ منهما أفاد أنَّ الدِّين هادي النَّاس إلى الخير والصَّلاح ، وأنَّ هذه الهداية لذوي العقول السليمة

---

(١) انظر : اللسان جـ١٨ ص ٢٧ .

(٢) انظر : كتاب الدين لفضيلة المرحوم الشيخ محمد عبد الله دراز ص ٢٩ .

التي لم يسبق إليها ما يكدر صفوها ، وأنَّها تحصل لهم وهم مختارون لامقهورون لوضوح الدلالة وظهور الإرشاد .

المراد بالدِّين في قولنا : حفظ الدِّين ضروري :

وإذا كان الدِّين عبارة عمَّا جاء به الرسل ، فإن المراد بقولنا : حفظ الدِّين- الذي هو ضروري من الضروريات - : حفظ ما جاء به الرسل ، وهذا ليس قاصراً على إحدى الضروريات ، بل هو شامل لجميع الضروريات الخمسة ، فإنَّ كل واحد منها لايخرج عن كونه جاءت الرسل بحفظه ورعايته ، ولكن الأمر هنا ليس كذلك ، فليس الدِّين المراد به المعنى المتقدم ، بل المراد به معنى خاص هو : عبارة عن الإيمان وأركان الإسلام الخمسة : النطق بالشهادتين ، والصَّلاة ... إلخ ، كما قال الشَّاطبي(١) ، أو بزيادة الإحسان على ذلك كما ذكره في موضع آخر (٢) .

فمعنى حفظ الدِّين على ما قال الشَّاطبي : حفظ الإيمان والإسلام ، أو حفظ هذين والإحسان ، أي : الإتيان بهذه الأشياء بأن يؤمن العبد وينطق بالشهادتين ... إلخ ، ويخلص في ذلك ، وهو معنى الإحسان .

---

(١) جـ٢ ص ٨ ، قال : فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدِّين من جانب الوجود كالإيمان والنطق بالشهادتين والصَّلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبه ذلك .

(٢) جـ ٤ ص ٢٧ ، قال : فإن حفظ الدِّين حاصله في ثلاثة معان : وهى الإسلام والإيمان والإحسان . ولعله أخذ هذا من قوله عليه الصَّلاة والسَّلام حينما سأله جبريل عن هذه الأمور الثلاثة فذكرها له ، ثم قال آخر الحديث : « هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم » فأطلق على هذه الثلاثة لفظ الدِّين . انظر شرح الحديث في الشبرخيتي على الأربعين النووية ص ٨٩ ، المطبعة الوهبية البهية .

فهذه الثلاثة هي الدِّين ، والاتصاف بها هو حفظ الدِّين ، وذلك حفظ للدِّين من جانب الوجود .

وهناك حفظ للدِّين من جانب العدم : ويكون بشرع الجهاد ، وعقوبة المرتدين ، والداعين إلى البدع المخلة بالدِّين ، أي أنَّ الكفار لو لم يشرع الجهاد لقتلوا المتدينين ، أو ردوهم عن دينهم ، والمرتد خارج عن الدِّين ، والداعي إلى البدعة داع إلى الخروج من الدِّين فهذه تؤدي ضياع موجود .

والذي يفيده كلام غير الشاطبي من الأصوليين أنَّ حفظ الدِّين يكون بقتل الكافر المضل وقتل المبتدع ، فإنَّ ترك هؤلاء يفوت على الخلق دينهم ، فوجب حفظاً للدِّين قتلهم [1] .

وكلامهم هذا يشير إلى أحد معنيي الحفظ ، وهو صون الشيء ومنعه من الضياع ، وهو في الواقع أحد شطري المصلحة ، إذ المصلحة لها شطران : شطر جلب النفع ، وشطر دفع الضرر ، فهم نظروا إلى حفظ الدِّين من هذا الوجه ، وفرضوا أنَّه حاصل يحتاج إلى ما يبقيه ويديمه ، كما أن مقتضى صنيعهم هذا أن الدِّين هنا خاص بالإيمان فقط ، لا ما يشمل الأركان من صلاة وغيرها من بقية أركان الدِّين ، وكلامهم هذا يوافق ما تقرر من أن هذه الضروريات أجمعت عليها جميع الملل ، إذ الملل أجمعت

---

(١) قال الغزالي : وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في المصالح ، ومثاله قضاء الشارع بقتل الكافر المضل ، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته ، فإنَّ هذا يفوت على الخلق دينهم . المستصفي جـ١ ص ٢٨٧ ، انظر المحلي على جمع الجوامع جـ٢ ص ٢٩٣ ، والتحرير وشرحه جـ٣ ص ١٤٣ ، والإحكام للآمدي جـ٣ ص ٤٨ .

على التوحيد الذي هو عبارة عن الإيمان بالله ورسله ، وملائكته ، وكتبه ، واليوم الآخر ، والقدر خيره وشره . أمَّا بقية تفاصيل الشريعة فتختلف فيها الأمم ، ولم تكن فيها على منهج متحد .

الثاني : حفظ النَّفْس :

هذا هو الضروري الثاني ، وحفظه يكون بما تحتاج إليه النَّفْس من الأمور العادية من أكل وشرب وملبس ومسكن ، وما أشبه ذلك [1] من مقومات النَّفْس ووسائل حفظها .

والمقدار الذي لابد منه من هذه الأمور لحفظ هذا الضروري هو ماتقوم به البنية ، ويسد به الرمق ، وهو الذي يكون بفقده تلفها [2] . ومما يكون به حفظ النَّفْس العقود والمعاملات ، لأنَّها طريق إلى ما تتوقف عليه النَّفْس من الأمور العادية المتقدمة [3] كالبيع والإجارة وما إلى ذلك .

والاحتياج إليها لتحقيق هذا الضروري يكون بالمقدار الذي يتوقف عليه قيامه ، فالبيع يكون ضرورياً في السلعة التي يتوقف عليها واحد من الضروريات ؛ بحيث لو لم يتمكن منه بالبيع لأدَّى ذلك إلى ضياع أمر ضروري .

والاحتياج إلى هذه المعاملات في التوصل إلى ما يحصل به قيام الضروري ليس أمراً لازماً ، لذلك فقد يستغني الإنسان عن هذا الطريق في

---

(١) الموافقات جـ٢ ص ٩ ، جـ٤ ص ٢٧ .

(٢) الشيخ دراز هامش الموافقات جـ ٤ ص ٢٧ .

(٣) الموافقات جـ ٢ ص ٩ .

الوصول إلى ضرورياته من مأكل بالإهداء أو بالتصدق ، أو بوجود المباح الذي لم تتعلق به ملكية أحد [1] .

وهكذا بالنسبة لأصناف العقود الأخرى غير البيع ، فإنَّ الضروري منها ما كان على نمط ما ذكرنا ، ولذا جعلوا استئجار المرضع للطفل الذي تعين الإرضاع لبقاء حياته ضرورياً .

ومن وسائل حفظ النَّفْس وقايتها من الأمراض التي الغالب فيها القضاء على النفوس ، ولهذا منع سيدنا عمر - رضي الله عنه - جيش المسلمين من دخول أرض الطاعون حفظاً لنفوس الجيش [2] .

ومن وسائل حفظ النَّفْس أيضاً القصاص في النفوس والأطراف ، فإنَّ هذا يؤدي إلى حفظ النَّفْس ؛ لأنَّ من يهم بقتل نَفْس إذا علم أنَّه سيقتل لامحالة انكف عن القتل ، وكذا قطع الأطراف فإنَّ القاطع إذا علم أنَّه سيفعل به مثل ما فعل ارتدع عن ذلك .

وإنَّمَا جعل القصاص في الطرف حفظاً للنَّفْس لأنَّه قد يؤدي إلى ضياع النَّفْس ، إذ الجرح قد ينزف فتكون العاقبة ضياع النَّفْس ، فلذا منع القطع تكميلاً وتتميماً لحفظ النَّفْس ، والنَّفْس التي حفظها من الضروريات إنَّمَا

---

(١) قال ابن عبد السلام في قواعد الأحكام : فإنَّ البيع لو لم يشرعه الشرع لفاتت مصالح الخلق فيما يرجع إلى أقواتهم ولباسهم ومسكنهم ، ومزارعهم ومغارسهم ، وسواتر عوراتهم، وما يتقربون به إلى عالم خفياتهم، ولاعبرة بالهبات والوصايا والصدقات لأنَّها نادرة . جـ١ ص ٢٠٠ .

(٢) مقاصد الشَّريعة لابن عاشور ص ٨٢ .

هي النَّفْس المحترمة [١] شرعاً ، فخرجت النفوس غير المحترمة : كنفوس الزناة المحصنين ، والقاتلين للنفوس عمداً عدواناً ، والمحاربين ، فليست أمثال هذه النفوس مما يجب حفظها ، بل يجب تطهير المجتمع منها ، ففي إزالتها حفظ النَّفْس ، لأنَّ القصاص - كما تَقَدَّم - زاجر .

تشريع حفظ النَّفْس مكي :

ولما كان حفظ النَّفْس من أصول الدِّين ، وأسسه التي يقوم عليها بنيانه جاء طلب حفظها بمكة ، وذلك شأن التشريع المكي ، فإنَّه تناول أصول الدِّين وأركانه ، وكذا غير النَّفْس من بقية الضروريات [٢] .

قال تعالى موبخاً لوائدي [٣] بناتهم خوف الفقر والاسترقاق : ﴿ **وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ ۝٨ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ** ﴾ [٤] كما نهى تعالى عن قتل الأولاد خشية الفقر ، قال تعالى : ﴿ **وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا** ﴾ [٥] .

وقد جاء إباحة ما كان محرماً صيانة للنفوس وحفظاً لها من التلف ،

---

(١) مقاصد الشريعة ص ٨٢ .

(٢) الموافقات جـ ٣ ص ٤٧ .

(٣) قال النسفي : الموءودة : المدفونة حية ، وكانت العرب تئد البنات خشية الإملاق وخوف الاسترقاق ، وقوله تعالى : ﴿ سُئِلَتْ ﴾ السؤال سؤال تلطف لتقول بلا ذنب قتلت ، أو لتدل على قاتلها ، وهو توبيخ لقاتلها ، فصرف الخطاب عنه كقوله ﴿ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ﴾ الآية . جـ ٤ ص ٢٥١ .

(٤) سورة التكوير : الآيتان ٨ ، ٩ .

(٥) سورة الإسراء : الآية ٣١ .

فقال تعالى : ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾[1]. هذه كلها وسائل أصلية لحفظ النَّفْس .

مكملات حفظ النَّفْس :

وقد جاء مكملاً لحفظ النَّفْس التماثل في القصاص ، وهو التماثل في الحرية والإسلام ، فلا يقتل حر بعبد ولا مسلم بكافر ، على ما ذهب إليه الجمهور[2].

واشتراط التماثل في القصاص مما لا تدعو إليه حاجة ضرورية ، إلا أن تركه ربما أدَّى إلى ضياع الضروري ، وهو حفظ النَّفْس ، فإنَّ قتل الأعلى بالأدنى مؤد إلى ثورات نفوس العصبة ، فلا تكمل ثمرة القصاص من الزجر ، وحياة النفوس التي قصدها الشَّارع من القصاص ، إلا بهذا التماثل .

الثالث : حفظ العقل :

هذا ثالث الضروريات ، وحفظه يكون بحفظ ما هو حال فيه وهو النَّفْس ، وقد تَقَدَّم أنَّ حفظ النَّفْس يكون بما تحتاج إليه من العاديات كالأكل والشرب ، وما يتوصل به إلى ذلك من سائر المعاملات[3] ، فالعقل

---

(١) سورة الأنعام : الآية ١١٩ .

(٢) انظر : المذاهب في بداية المجتهد جـ٢ ص ٣٧٣ .

(٣) قال الشَّاطبي : والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً كتناول المأكولات ، والمشروبات ، والملبوسات ، وما أشبه ذلك . والمعاملات أيضاً راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود ، وإلى حفظ النفس والعقل أيضاً لكن بواسطة العادات » . الموافقات جـ ٢ ص ٩ .

محفوظ ما حفظت النَّفْس ، فإذا تلفت تلف ؛ لأنَّه قائم بها وكالجزء من أجزائها ، ولكن لا يلزم من بقاء النَّفْس بقاؤه ، فقد يضيع وتبقى النَّفْس ، ويكون ذلك بتعاطي المسكرات ، وكل ما له أثر في ضياع العقل كالحشيشة مثلاً ، ولأجل ذلك شرع الحد زجراً مما يكون سبباً في ضياع العقل وتفويته ، وذلك لأنَّ في تفويته تفويتاً لتكاليف الشَّارع ، لأنَّه شرط التكليف ومناط الخطاب بأحكام الله تعالى ، ومفسدة زوال العقل قد تسري لإفساد غيره من الضروريات ، فقد يؤدي إلى ضياع النَّفْس ، والأموال ، وإلى هتك العروض ، فهو حري بأن يكون حفظه من الضروريات التي يتوقف عليها استقامة نظام الكون واستقراره ، هذا إلى جانب ما يجلب شرب المسكر من العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله ، كما قال تعالى : ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [1] .

مكمل حفظ العقل :

وشرع لتكميل حفظ العقل تحريم شرب قليل المسكر ، مبالغة في الحفظ وصيانة لهذه اللطيفة الربانية التي عليها مدار التكليف ، وبها التمييز بين الإنسان والحيوان .

ووجه تكميله لحفظ العقل أنَّ شرب القليل مدعاة ووسيلة إلى الاستزادة حتَّى يصل شاربه إلى الحد المسكر ، فحرم خوف الوصول إلى ما يسكره ، لولا أنَّه وسيلة إلى ذلك لما كان فيه ما يدعو إلى جعله داخلاً في قسم الضروري .

(١) سورة المائدة : الآية ٩١ .

الرابع من الضروريات : حفظ النسل :

النسل لغة : الولد [1]، فمعنى قولنا : « حفظ النسل » إذاً : حفظ الولد . وورد في عبارة بعض [2] الأصوليين بدل النسل : النسب ، وهو لغة : القرابة مطلقاً، أو القرابة من جهة الأب ، قال في اللسان : النسب : القرابة ، وقيل : هو في الآباء خاصة [3]. وجمع بعض الأصوليين بينهما [4].

فمعنى حفظ النسب على هذين الوجهين : حفظ القرابة ، وهو عام في القرابة ، سواء أطلقنا في معناها أو خصصناها بجهة الأب ، ولكن المراد منها خصوص قرابة الولد لأنَّهم جعلوا من أسباب الحفظ حرمة الزنى، والجلد ، والرجم ، وقالوا بانعدام هذه الأسباب يضيع الولد لعدم تعهد الآباء ، فهذا الكلام منهم دال على أن مرادهم من قولهم حفظ النسب : حفظ الولد .

بم يحفظ النسل :

وحفظ النسل يكون بمشروعية النكاح الذي هو سبب شرعي للتوالد بين النوعين ، وبفرض الأحكام والعقوبات الزاجرة عن الأسباب المؤدية إلى ضياعه ، فتحريم الزنى ، وجعل العقوبة الرادعة لمرتكبه من الجلد والرجم ، وسيلة لحفظ الأولاد ، لأنَّ الوثوب على الأبضاع من غير علاقة

---

(١) مختار الصحاح ، مادة (ن س ل)، ص ٦٥٧ .
(٢) التحرير وشرحه جـ٣ ص ١٤٤ ، ومسلم الثبوت وشرحه جـ ٢ ص ٢٦٢ .
(٣) لسان العرب جـ ٢ ص ٢٥٢ .
(٤) انظر : المستصفى جـ١ ص ٢٨٨ .

شرعية يؤدِّي إلى الجهل بآباء المواليد ، فيحرمون عطف الأبوة ورعايتها فيئول أمرهم إلى الضياع والانقطاع ، قال في التحرير وشرحه : «وحفظ النسب بكل من حرمة الزنى بالكتاب والسنة والإجماع ، لأنَّ المزاحمة على الأبضاع تفضي إلى اختلاط الأنساب ، المفضي إلى انقطاع التعهد من الآباء، المفضي إلى انقطاع النَّسْل، وارتفاع النوع الإنساني من الوجود» (1) .

فحفظ النَّسْل بهذا حفظ له بمنع الأسباب التي تؤدي إلى ضياعه بعد خروجه إلى الوجود ، والنكاح حفظ للنسل عن طريق وضع النطفة من الزوجين ، والمحافظة عليها في بطون الأمهات مما يسبب إسقاطها (2) ، وعن طريق القيام بتربيته ، وتقديم ما تقوم به حياته من الغذاء والكساء والدواء بعد مولده ، فالأول حفظ له بمعنى دفع ما يعرض حياته للزوال ، والثاني : حفظ له ، بمعنى : وضع أساسه وتنميته حتَّى يبلغ أشده ، وهذا هو ما يعبر عنه الأصوليون بحفظه من جانب العدم بالنسبة للأول ، ومن جانب الوجود بالنسبة للثاني (3) .

ولا يعترض على ما تَقَدَّم بأنَّ حفظ النَّسْل بعد خروجه إلى الوجود بدفع ما يؤدي إلى زواله من عدم تعهد الآباء وبالقيام بتربيته ، ضرب من حفظ النَّفْس ، فحينئذ لا داعي لجعله ضرورياً مستقلاً من هذه الناحية ، لأنَّ مرادهم بالنَّفْس غير نفس الطفل ، وهذا ظاهر من تعبيرهم بحفظ النسل ، إذ معناه حفظ الولد كما تَقَدَّم ، وحفظ الولد لايشمل حفظ غيره .

---

(1) جـ3 ص 144 .

(2) مقاصد الشريعة لابن عاشور ص 83 .

(3) الموافقات جـ 2 ص 9 ، 10 .

ومن وسائل حفظ النسل غير ما تقدم : حفظ ذكور هذه الأمة من الاختصاء والمنع من استمرار العزوبة ، وحفظ نساء الأمة من قطع الأرحام التي بها الولادة ، ومن إفساد الحمل بالأدوية وغيرها من أسباب الإجهاض، وما أشبه ذلك [1].

مكملات حفظ النسل :

وقد ذكروا من مكملات حفظ النسل منع النظر للأجنبية ، إذ النظر إليها وسيلة إلى الزنى المؤدي إلى انقطاع النسل كما تَقَدَّم . وقد ورد في القرآن الكريم الوعيد على مقارفة الزنى ، فقال تعالى: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾[2] .

كما جاء مدح الذين حفظوا نفوسهم من هذه الرذيلة المفيد لذم المقارفين لها ، فقال تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْنًا ﴾ إلى أن قال: ﴿ وَلا يَزْنُونَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴾[3]. وقال : ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ (٥) إِلاَّ عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴾[4] .

كما جاء الأمر بغض الطرف للرجال والنساء ، فقال تعالى﴿ قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا

---

(١) مقاصد الشريعة لابن عاشور ص ٨٣ .

(٢) سورة النور : الآية : ٢ .

(٣) سورة الفرقان : الآيات ٦٣-٦٨ .

(٤) سورة المؤمنون : الآيتان ٥ ، ٦ .

يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾[1].

الخامس : حفظ المال :

هذا الضروري واقع في المرتبة الخامسة من الضروريات فهو أدناها . وتَقَدَّم معنى الحفظ في الكلام على الدِّين ، وأمَّا المال فقد قال الشَّاطبي في المراد به : « وأعني بالمال ما يقع عليه الملك ، ويستبد به المالك عن غيره ، إذا أخذه من وجهه ، ويستوي في ذلك الطعام واللباس على اختلافها ، وما يؤدي إليها من جميع المتمولات »[2].

فقوله : ما يقع عليه ، مخرج لما لايملك كالخمر والخنزير ، فإنَّ مثل هذين لا تقع ملكية المسلم عليه ، فالمال عنده شامل للمنافع والأعيان ، لأنَّ كُلاًّ منهما يصدق عليه أنَّه واقع عليه الملك ، فكُلُّ ما يحتاج إليه الإنسان في قيام حياته من المأكولات والمشروبات والملبوسات والمسكن ، وما يتوصل إلى هذه من المتمولات فهو المال المقصود هنا .

والضروري من المال هو ما يتوقف عليه بقاء الضروريات[3] ، فمثلاً الدِّين لا يكون محفوظاً إلا في أشخاص المكلفين ، وأشخاصهم لا تبقى إلا بمال يسد الرمق من مأكل ومشرب ، وما إلى ذلك .

فإذا انعدم ما تقوم به بنية الإنسان من مأكل ومشرب ، لانعدم في العادة

---

(١) سورة النور : الآيتان ٣٠، ٣١ .

(٢) الموافقات جـ ٢ ص ١٧ .

(٣) هامش الموافقات جـ ٢ ص٩ .

وجود الإنسان ، وانعدامه يتبعه انعدام التدين لأنَّه وصف قائم به يزول بزواله ، كذلك انعدام الإنسان يتبعه انعدام العقل ، وانعدام النسل أيضاً .

فالمال إذاً شرط في قيام غيره من الضروريات فوجب حفظه ، وحفظه يكون بالحصول عليه بأسباب الملكية من بيع وشراء ، وغيرها من عقود التبرعات [1] ، ومن حفظه كذلك أن يقوم بتنميته [2] بالوسائل التي تؤدي إلى ذلك كالبيع والشراء وغيرهما .

وهذه التنمية تكون بتبليغ المال الذي ينقص عن مقدار الضرورة إلى الحد الذي يكفي لسد الضرورة ، أو بالمحافظة على ما بلغ حد الضرورة بحيث لا ينقص عما لابد منه في سدها ، والتنمية في هذه الحدود هي التي تجعله ضروري الحفظ ، وما زاد على هذا المقدار من التنمية فهو حاجي أو تحسيني ، وحفظه بما تقدم هو الذي يعبر عنه الأصوليون بحفظ المال من جانب الوجود ، وهو المسمى بجلب المصلحة .

وحفظ المال من جانب العدم يكون بدفع العوارض التي تؤدي إلى انعدامه ، وخروجه عن ملك صاحبه بوجه غير شرعي ، وذلك كالسرقة والغصب والإحراق ، وسائر ما يؤدي إلى ضياعه من يد صاحبه [3] . ولأجل هذا شرعت الحدود والزواجر والضمانات لحفظه من جانب العدم ، وهو المعبر عنه بدفع المفسدة .

(١) انظر : الموافقات جـ ٤ ص ٢٨ مع الهامش .

(٢) المرجع السابق جـ ٤ ص ٢٨ .

(٣) انظر : الإحكام للآمدي جـ٣ ص ٤٨ ، والمستصفى جـ١ ص ٢٨٨ ، والمحلي على جمع الجوامع جـ٤ ص ٩٦ مع الآيات البينات .

وقد فهم مما تَقَدَّم في المال وغيره من الضروريات أنَّ جهة الحفظ متعددة إلى : حفظ من جانب الوجود ، وحفظ من جانب العدم ، وهذا ما سلكه الشَّاطبي [1] ، وهو صحيح مطابق ؛ لأنَّ كل واحدة من الجهتين تحتاج إلى الحفظ ، ولا يُستغنى بإحداهما عن الأخرى ، والذي درج عليه غيره من الأصوليين أنَّ حفظ المال بشرع الزواجر للغصاب والسراق ، قال الآمدي : « وأمَّا حفظ الأموال التي بها معاش الخلق فبشرع الزواجر للغصاب والسراق» [2] . ومثلها عبارة غيره من الأصوليين [3] فلم يتعرضوا للحفظ من جانب الوجود كما صنع الشَّاطبي .

وبمقتضى ما قدمناه من أنَّ البيع وغيره من المعاملات منه ما هو ضروري ومنه ما هو غير ذلك ، ينحل الإشكال الذي أورده ابن قاسم على جعلهم حفظ المال ضرورياً ، والبيع حاجياً ، معترضاً على من جعل البيع من قسم الحاجي مطلقاً من غير تفصيل بين ما لابد منه وغيره . فإذاً علم أنَّ الضروري من البيع هو ما يتوقف عليه بقاء النفس الذي يتبعه بقاء غيرها من دين وعقل ونسل .

وهذا نصُّه : « قد يستشكل جعل حفظ المال من الضروري ، والبيع من الحاجي ، مع أنَّ ضرورية المال إنما هي لتوقف المعيشة عليه ، وحينئذ فأي فرق بين المال الذي في يده ، والمال الذي يراد تحصيله بالبيع ، ولم كان حفظ الأول ضرورياً دون الثاني مع التوقف على كل منهما ، فليتأمل .

---

(١) الموافقات جـ ٢ ص ٨، ٩، ١٠ .

(٢) الإحكام للآمدى جـ٣ ص ٤٨ .

(٣) انظر : المستصفى جـ٢ ص ٢٨٨ ، والمحلي بهامش الآيات البينات جـ ٤ ص ٩٦ .

واحتمال الاستغناء عن البيع بنحو هبة ، أو إعارة ، أو تصدق ، إن منع ضرورية البيع لإغناء ذلك عنه ، فليمنع ضرورة حفظ ما بيده كذلك أيضاً ، فليتأمل»[1] .

وحاصل الإشكال أنَّ ضرورية المال عبارة عن توقف المعيشة عليه ، فيستوي في هذا المال الذي استقر بيده ، والمال الذي بيد غيره المتوصل إليه بطريق البيع ، بجامع أنَّ كُلاً منهما متوقفة عليه المعيشة ، فإذا جعلنا ما بيده من الضروري ؛ فليكن هذا أيضاً كذلك لاشتراكهما في علة توقف المعيشة عليهما .

فإذا نوقش في هذا بأنَّ المال الذي بيد غيره لا يتعين البيع طريقاً له حتَّى يكون ضرورياً ، بل قد يتوصل إليه بطريق الهبة والصدقة وما إلى ذلك مما ليس فيه معاوضة ، فإنَّه يرد مثل هذا بأنه يمكن أن يقال : إنَّ احتمال حصول هبة أو صدقة أو غيرهما إن منع من كون البيع ضرورياً ؛ فليكن مانعاً من كون ما بيده ضرورياً أيضاً ، إذ يمكن كذلك الاستغناء عنه بمثل الصدقة والهبة ، فليس حفظه ضرورياً .

والجواب ما تَقَدَّم من أن ما تتوقف عليه الحياة من البيع وسائر المعاملات من ضروري حفظ المال ، وما زاد على ذلك فحاجي أو تحسيني حسب حاله من الحاجة إليه وعدمها .

وهذا المقدار هو الذي جعله الآمدي ضرورياً في البيع ، وذلك أنَّه جعل شرع الحكم إمَّا مؤدِّياً إلى أصل المقصود وهو الضروري ، أو إلى

(١) الآيات البينات جـ٤ ص ٩٦ ، ٩٧ .

دوامه بشرع ما يدفع عنه التلف والضياع ، أو إلى مكمل المقصود الضروري ، فجعل الوسيلة المؤدية إلى أصل المقصود وهو المعبر عنه بجلب المنفعة البيع والإجارة وغيرهما ، وهذا نصُّ عبارته ، قال : « فالأول - أي شرع الحكم المؤدِّي إلى أصل الضروري - مثل القضاء بصحة التصرف الصادر عن الأهل في المحل تحصيلاً لأصل المقصود المتعلق به من الملك والمنفعة ، كما في البيع والإجارة وغيرهما » (١) .

مكمل حفظ المال :

ذكروا من مكملات حفظ المال إعطاء أجرة المثل بالنسبة لكُلٍّ من الأجير ، وعامل القراض بالنسبة لما يأخذه من حصة في ربح المال الذي وكلت إليه إدارته ، وبهذا يحفظ مال كُلٍّ من المستأجر وصاحب المال من جهة ، ومال الأجير وعامل القراض من جهة أخرى ، ولو اختل هذا النظام لدخل الضرر على أحد الجانبين (٢) .

ومن وسائل حفظ المال أيضاً منع الربا ، فإنَّ الزيادة التي يأخذها المرابي جزء من مال الدافع يذهب هدراً بدون مقابل معتبر شرعاً (٣) .

هذا وقد جاء الشَّرع بطلب حفظ المال وعدم تضييعه ، فقال تعالى متوعداً مَنْ يطففون الكيل : ﴿ **وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ** ﴾ (٤) .

---

(١) الإحكام للآمدي جـ٣ ص ٤٧ .

(٢) الموافقات جـ٢ ص ١٢ .

(٣) المصدر السابق جـ٢ ص ١٢ ، ١٣ .

(٤) سورة المطففين : الآيات ١-٣ .

وجاء النَّهي عن أكل أموال النَّاس بالباطل ، فقال تعالى : ﴿ **وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ** ﴾ [1] .

وجاء مدح عباد الرحمن ووصفهم بعدم الإسراف ، فقال تعالى : ﴿ **وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا** ﴾ [2] .

القسم الثاني من أقسام المصلحة : الحاجي :

وهو عبارة عما تدعو إليه الحاجة غالباً من غير أن تصل إلى حد الضرورة [3] .

مثال ذلك : المصلحة المترتبة على تزويج الولي الصغيرة [4] من كفء ، فإنَّ النكاح بالنسبة للصغيرة غير ضروري في هذه الحالة ، إلا أن هناك حاجة تدعو إليه وهو الظفر بالكفء الذي ربما لاتظفر به وهي كبيرة ، فلأجل هذا كان في تعجيل نكاحها مصلحة حاجية ، وهو الحصول على الكفء الذي لابد منه في دوام هذه العلاقة واستمرارها ، وحصول مقصود الشارع منها ، وهو النسل أولاً والاستقرار والسكون ثانياً ، وما هو من هذا القبيل من الربط وعقد الصلات بين الأسر المؤدي إلى التعاون والتناصر ، وما أشبه هذا ، فتأخير زواجها إلى وقت الكبر ربما ضيع هذه المصالح ، وذلك بالتزويج ممن ليس بكفء ، فيؤدِّي إلى عكس ما أدَّى إليه

---

(١) سورة البقرة : الآية ١٨٨ .

(٢) سورة الفرقان : الآية ٦٧ .

(٣) المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار جـ٢ ص ٢٩٥ .

(٤) الإسنوي هامش شرح التحرير جـ٣ ص ٢٢ .

التزويج من الكفء ، إذ قلما تدوم المعاشرة بين شريف وغيره [١] .

ومن المصالح الحاجية : المصالح المترتبة على العقود [٢] من بيع وشراء وإجارة ، فإنَّ تمليك الذات أو المنفعة ممَّا يحتاج إليه النَّاس في حياتهم ومعايشهم ، فجعلت العقود وسيلة مؤدية لتلك المصلحة .

وينبغي أن تحمل المصلحة هنا من حصول الملك أو المنفعة بما زاد على المقدار الذي هو ضروري كما تقدم ، وذلك كالإجارة لإرضاع طفل وطلب الكساء ، أو البيع والشراء بالنسبة للمقدار الذي تقوم به البنية ويسد به الرمق .

ومن هذا القسم الرخص ، والتخفيفات الشرعية [٣] التي سن الله لها قصر الصَّلاة ، والفطر بالنسبة للمسافر ، والفطر بالنسبة للمريض ، وإباحة الصَّلاة جلوساً ، أو على جنب لمن لم يقدر إلا على هذا الحال ، فإن في هذه التشريعات دفع للحاجة والمشقة التي تصيب المكلفين بالمطالبة بإتمام هذه التكاليف ، أو بالقيام بها وهم في حالة يعسر معها القيام بهذا التكليف .

ومنه أيضاً التمتع بالطيبات [٤] مأكلاً ومشرباً وملبساً ، من وجه حله مما ليس ضرورياً ، ولا من باب التفكه والتحسين كما هو موضوع الكلام .

---

(١) الموافقات جـ٢ ص ١٣ ، المحلي مع حاشية العطار جـ٢ ص ٢٩٥ ، وغير ذلك من كتب الأصول .

(٢) الموافقات جـ٢ ص ١١ .

(٣) المصدر السابق جـ ٢ ص ١١ .

(٤) المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار جـ ٢ ص ٢٩٥ .

مكملات الحاجي :

ويلحق بهذه المرتبة ما يكملها [1] مما هو دونها في الطلب ، كالتروي في البيع المشروع له الخيار ، فإنَّ في التروي مصلحة مكملة للمصلحة الحاصلة بالبيع ، وهي ملك العين ، ومعنى التكميل في هذا : أن العين التي تحصل ملكيتها لصاحبها بعد ترو ينتفي فيها الغرر المؤدي إلى نقصان المملوك ، لأنَّه في مدة الخيار يختبر حالها ، وينظر في الأصلح من شرائها وعدمه ، بخلاف ما إذا كان البيع على البت ، فإنَّه لايتمكن من ذلك ، وربما وقع فيما لا يرضيه فتفوت عليه هذه المصلحة . والله أعلم .

القسم الثالث من أقسام المصلحة : التحسيني :

هذا هو القسم الثالث والمرتبة الأخيرة من مراتب المصلحة ، وعرف بأنَّه[2] ما لا تدعو إليه حاجة ولا ضرورة ، ولكن في تحصيله تحسين وتزيين ، وجرى على ما ألفته الطباع السليمة ودرج عليه النَّاس في العادات من مكارم الأخلاق ، ومحاسن الشيم ، وتحقيقاً لهذا الأصل جاء الشرع بتحريم تناول القاذورات كالميتة والدم ولحم الخنزير وحرمة الإسراف والتقتير ، وذلك أنَّ مثل هذه الأفعال تنفر منها الطباع السليمة ، وتأباها مكارم الأخلاق التي بعث الرسول - صلوات الله وسلامه عليه - متمماً لها ، قال عليه الصَّلاة والسَّلام : « بعثت لأتمم مكارم الأخلاق »[3] ، وقد جاء ﷺ بحل الطيبات وتحريم الخبائث ، فقد قال الله تعالى في وصف نبيه

---

(١) مسلم الثبوت وشرحه جـ ٢ ص ٢٦٢ .

(٢) انظر في هذا : الموافقات جـ٢ ص ٠١١

(٣) رواه أحمد والحاكم كما في شرح التحرير لابن أمير حاج جـ٣ ص ١٤٥ .

عليه الصَّلاة والسَّلام : ﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ ﴾ [١]، قال النسفي [٢] : الخبائث ما يستخبث ، كالدم ، والميتة ، ولحم الخنزير ، وما أهل به لغير الله [٣] . ومن وسائل تحقيق هذه المصلحة سلب العبد أهلية الولاية من شهادة وقضاء وغيرهما كالإمامة الكبرى [٤] ، وإن كان ذا دين وعدالة يُغلبان ظن صدقه ، لانحطاط رتبته عن رتبة الحر بسبب انشغاله بشئون سيده ، فلا يناسب حاله هذا وضعه في المناصب الشريفة ، فوضعه في مثل هذه المناصب خروج بالنَّاس عما ألفته النفوس من محاسن العادات، قال صاحب فصول البدائع [٥] : « إنَّ الحري بمحاسن العادات اعتبار المناسبة في المناصب » [٦] ، كما أنَّ المناسب لمن له عبدان : أحدهما ذو فضل ، والآخر دونه ، أنَّ يوليهما العمل بحسب أفضليتهما فيولي الأفضل للأفضل ، وإن كان كُلٌّ منهما يمكنه القيام بهذا العمل جرياً على ما استحسن عرفاً [٧] .

---

(١) سورة الأعراف : الآية ١٥٧ .

(٢) عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل مفتي الثقلين ، نجم الدين أبو حفص النسفي الحنفي ، كان أمام فاضلاً أصولياً متكلماً مفسراً محدثاً فقيهاً نحوياً ، ولد سنة ٤٦١ هـ ، وتوفي سنة (٥٣٧ هـ) . (الفوائد البهية ص ١٤٩ ، ١٥٠) .

(٣) تفسير النسفي جـ ٢ ص ٦١ .

(٤) انظر : التحرير وشرحه جـ٣ ص ١٤٥ .

(٥) هو محمد بن حمزة شمس الدين الفناري ، إمام كبير نحرير ، مجتهد عصره في المذهب ، أحد رؤساء الدين ، انفرد بالاطلاع على كل العلوم ، له فصول البدائع في أصول الشرائع وغيره ، توفي سنة (٨٣٤ هـ) . (الفكر السامي جـ ٤ ص ٢٢) .

(٦) فصول البدائع جـ ٢ ص ٣٠٥ .

(٧) العضد على ابن الحاجب مع الحاشية جـ٢ ص ٤١ .

وإنَّمَا كان هذا من المستحسنات فقط ، ولا حاجة تدعو إليه ؛ لأنَّ العبد لو أقيم في هذه المناصب لأمكنه أداؤها كما يؤديها غيره ، بل ربما كان أشد فطنة ، وأرجح عقلاً ، من غير أن يصيب غيره حرج في هذا .

مكمل هذا القسم : مثلوا له بآداب الأحداث ، ومندوبات الطهارة ، وترك إبطال الأعمال المدخول فيها ، وإن كانت غير واجبة ، والإنفاق من طيبات المكاسب ، والاختيار في الضحايا والعقيقة والعتق ، ذكر ذلك كله الشَّاطبي [1] .

خاتمـــــة

في أمور تتعلق بهذا التقسيم

الأول : قد قَدَّمنا أنَّ لكل واحد من هذه الأقسام الثلاثة ما يكمله ، والمقصود هنا بيان رتبة هذا المكمِّل بالنسبة للمكمَّل ، هل هو في رتبته بمعنى أنَّ مكمِّل الضروري ضروري ، ومكمِّل الحاجي حاجي ، ومكمِّل التحسيني تحسيني ، أو الأمر على خلاف ذلك .

والجواب على هذا أنَّ الأمر بالنسبة لمكمل الضروري هو أنَّه ليس في رتبته وإنَّمَا جعل تابعاً له ، ومحكوماً عليه بحكمه ، فيجب حفظه كما يجب حفظ الضروري ، وطلب حفظه ليس لذاته ، وإنَّمَا هو لأجل الضروري من حيث إنَّ في حفظ المكمل حفظ للأصل الضروري ، وفي عدم حفظه عدم لحفظه ، مثال ذلك : المنع من شرب القليل من الخمر غير المسكر ، فإنَّ المنع ليس ضرورياً في ذاته ، لأنَّ إباحة القليل لا تؤدي إلى

(١) الموافقات جـ٢ ص ١٣ .

فوات العقل لذاتها ، ولكن في المنع من شرب القليل منع من شرب الكثير ، كما أنَّ في إباحة شرب القليل ذريعة إلى شرب الكثير .

يدلُّ على أنَّ مكمل الضروري ليس ضرورياً قول الآمدي : « إنَّ الضروري قسمان أصل وغير أصل . . ثُمَّ قال : وأمَّا إن لم يكن أصلاً فهو التابع المكمل للضروري »(١) .

وقول صاحب جمع الجوامع مع شرحه : « ويلحق به - أي بالضروري فيكون في رتبته - مكمله ، كحَدِّ قليل المسكر ، فإنَّه يدعو إلى كثيره المفوت لحفظ العقل ، فبولغ في حفظه بالمنع من القليل والحد عليه كالكثير »(٢)، وفسر العطار في حاشيته على المحلي كون المكمل في رتبة الضروري بقوله : أي بطريق التبع »(٣)، يريد أنَّه في حكمه بالتبع لا أنَّه ضروري حقيقة كما توهم العبارة ، والذي ذكره العطار هو المفهوم من عبارة الآمدي المتقدمة .

وكذا حكم المكمل بالنسبة للحاجي والتحسيني ، فإن مكمل كل واحد منهما ليس في رتبة ما يكمله ، فمثلاً الحاجة إلى مصلحة التروي في البيع ليس كمصلحة البيع ، كما أنَّ اختيار الأحسن فالأحسن في الضحايا والعتق والهدايا لا يبلغ في الحسن مبلغ أصل الضحية والعقيقة .

وقد اعتبر كل من الحاجي والتحسيني مكملاً للضروري ، وليسا في رتبته بل دونه .

---

(١) الإحكام للآمدي جـ٣ ص ٤٨ .

(٢) المحلي مع حاشية العطار جـ٢ ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ .

(٣) حاشية العطار جـ٢ ص ٢٩٤، ٢٩٥ .

قال الشَّاطبي مفيداً لما قَدَّمناه من التفاوت بين هذه الأقسام ومكملاتها : « كل مرتبة من هذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتتمة والتكملة ، مما لو فرضنا فقده لم يؤثر بحكمتها الأصلية »[1] .

ومن المعلوم أنَّ في فقدان مرتبة من المراتب الأصلية إخلال بحكمتها ، فإذا كان الإخلال بالمكمل لا يؤدي إلى الإخلال بالحكمة الأصلية ، فمعنى هذا أنَّ المكمل غير الأصل بل هو دونه مرتبة .

الأمر الثاني : أنَّ هذه المكملات أمور مهمة بالنسبة لما كملته ، فينبغي اعتبارها والإتيان بها ؛ حتَّى يكون ما كملته في صورة تامة تناسب روح الشريعة إلا أنَّ طلب هذه المكملات والمتممات ، واعتبارها بجانب ما جعلت مكملة له - مشروط بألا يؤدي اعتبارها والقيام بها إلى إبطال الضروري ، فإن أدَّى إلى ذلك ؛ ارتفع طلبها وصارت معطلة الاعتبار ، وذلك لأمور :

الأول : أنَّ طلب الضروري أصلي ، وطلب المكمل تبعي من حيث إنَّه متمم لصورة الضروري ، وما كان مطلوباً بالأصالة قدم على ما كان مطلوباً بالتبع .

الثاني : أنَّ هذه التكملة لما كانت مبنية على ما كملته ومرتبة عليه ، صارت كالصفة بالنسبة للموصوف ، وإذا كان اعتبار الصفة مؤدياً إلى ارتفاع الموصوف كان معنى هذا : انعدام هذه الصفة ، ويتبعه انعدام اعتبارها ؛ لأنَّه فرع وجودها ، ووجودها قد زال بزوال موصوفها ، فكانت النتيجة أنَّ اعتبارها أدَّى إلى عدم اعتبارها .

---

(١) الموافقات جـ٢ ص ١٢ .

الثالث : لو قدر أنَّ هذه المصلحة المكملة تحصل مع فوات المصلحة الأصلية لكان حصول الأصلية أولى ، لأنَّها أعظم منها ، فتقدم الأصلية على المكملة ، وذلك لأنَّ المفسدة المترتبة على انعدام الأصلية أشد من المفسدة المترتبة على انعدام التابعة ، وارتكاب أخف الضررين مطلوب شرعاً ، فوجب إهمال المصلحة المكملة في سبيل بقاء الأصلية [1] .

توضيح ذلك بالمثال :

أولاً : حفظ النفس واجب ضروري ، والتنزه عن النجاسات واجب تحسيني وهو مكمل للضروري ، فلو توقف حفظ النفس على تناول النجاسات كالميتة مثلاً ، لأهمل جانب التحسيني حفظاً لجانب الضروري ، لئلا يؤدي اعتبار التحسيني المكمل - وهو الامتناع عن أكل الميتة - إلى تفويت مصلحة أصلية في نظير بقاء مصلحة تابعة ، أو تفويت مصلحة عظمى في مقابل مصلحة أقل ، على أنَّ في تقديم هذه المصلحة المكملة انعدام لها نفسها .

بيان ذلك أنَّ المضطر في امتناعه عن تناول الميتة ضياع نفسه ، فيفوت طلب التنزه عن النجاسات بالنسبة له نفسه ، أو يؤدي طلب التنزه عنها إلى هلاك النفس .

ثانياً : أنَّ حفظ الدين ضروري ، وما شرع لحفظه من جهاد الكفار والعدالة في ولاة الأمور ، مكمل للضروري ، فلو سطا أحد على ولاية أمر المسلمين من غير العدول ، واستنفر النَّاس للجهاد ؛ لوجب على

(١) انظر في هذا الموضوع : الموافقات جـ ٢ ص ١٣-١٥ .

المسلمين إجابته والقيام معه وجوباً ضرورياً ، ولا يحق لهم الالتفات إلى اختلال وصف العدالة فيه ، لأنَّ القيام معه قيام بأمر ضروري ، والتقاعد عنه لعدم عدالته سعي في تحصيل أمر مكمل له ، فعدم الأول لئلا يجر الأمر إلى ما تَقَدَّم من تفويت أمر ضروري في سبيل مراعاة أمر مكمل ، قال مالك : ترك القيام معه يؤدي إلى ضرر المسلمين .

ثالثاً : إتمام الأركان في الصَّلاة مكمل للضروري ، فإذا أدَّى طلبه إلى انعدام الصَّلاة كلية أهمل ، وذلك كالمريض الذي لا يستطيع الصَّلاة من قيام بل من جلوس ، فلو طولب بالقيام في هذه الحالة لما أمكنه أداء الصَّلاة على حسب ما طلب منه ، وكان في ذلك تركها ، فأدَّى اعتبار المكمل إلى تفويت الضروري ، فأهمل المكمل وقبلت منه الصَّلاة جلوساً . والله أعلم .

الأمر الثالث : يختص بالضروريات : وهو أنَّ الضروريات تنقسم إلى : ضروريات عينية ، وضروريات كفائية .

أمَّا العينية : فهي التي يجب على كل أحد في نفسه تحصيلها بحيث لو أراد اختيار خلاف ذلك لمنع ، فيجب على كل مكلف أن يحفظ دينه بأن يتعلم ما يجب عليه من أمور دينية : من إيمان وصلاة وصيام وحج وزكاة ، وأن يحفظ نفسه بأن يقوم بتحصيل ما يتوقف عليه قيامها وحياتها من مأكل ومشرب ، وما إلى ذلك مما هو ضروري لا بد منه ، وأن يحفظ عقله الذي هو مناط التكليف ، وأن يحفظ نسله بما يكون به حفظه مما تقدم بيانه ، ويحفظ ماله لأنَّ به قام غيره من الضروريات ، فلو كان حظ أحد ورغبته ترك واحد من هذه الأمور ، كما لو أراد أن يقذف بنفسه في تهلكة ، أو

امتنع عن القيام بتعلم ما يجب عليه تعلمه من أمور دينه ، أو غير ذلك مما يجب عليه تعلمه ، أو رغب في تعاطي ما يكون سبباً في ذهاب عقله ، أو غيبوبته ، أو حاول أن يضع شهوته فيما لم يحله الله له ، أو سعى في تلف ماله وإضاعته بحرق أو نحو ذلك - فلا يُمكَّن مما أراده وسولته له نفسه[1] .

وهذا هو معنى قول من قال : إنَّ هذه الضروريات لا حظ للمكلف في ترك شيء منها .

وفي هذا الشأن يقول الشَّاطبي وهو يقسم المصالح إلى عينية وكفائية : « فأمَّا كونها عينية فعلى كل مكلف في نفسه ، فهو مأمور بحفظ دينه اعتقاداً وعملاً ، وبحفظ نفسه قياماً بضرورة حياته ، وبحفظ عقله حفظاً لمورد الخطاب من ربه إليه ، وبحفظ نسله التفاتاً إلى بقاء عوضه في عمارة هذه الدار ، ورعياً له عن وضعه في مضيعة اختلاط الأنساب العاطفة بالرحمة على المخلوق من مائه ، وبحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة ، ويدل على ذلك أن لو فرض اختيار العبد خلاف هذه الأمور لحجر عليه ، ولحيل بينه وبين اختياره ، من هنا صار فيها مسلوب الحظ محكوماً عليه في نفسه »[2] .

وأمَّا الكفائية فهي التي يقوم بتحصيلها بعض المكلفين حفظاً للمصالح العامة التي يحتاج إليها جميع المكلفين في استقامة أحوالهم ، وهذا القسم مكمل للقسم الأول ، ولا يمكن قيامه على استقامة وتمام إلا بهذه الضروريات الكفائية ، ومثلوا لهذا القسم بالمصالح المترتبة على الولايات

(١) هامش الموافقات جـ٢ ص ١٧٦ .

(٢) الموافقات جـ٢ ص ١٧٦ ، ١٧٧ .

العامة : كالخلافة والوزارة والقضاء وإمامة الصَّلاة وغير ذلك من الولايات [1] ، فإنَّ هذه الأعمال الكفائية مكملة للمصالح العينية التي تطلب من كل فرد فرد ، إذ وجود ولي الأمر يتوقف عليه استقامة أحوال المجتمع ، حتَّى قيل : « إنَّ الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن » ، فالأوامر والنواهي بمجردها لا يعمل بمقتضاها كثير من النَّاس إلا إذا وجدوا من يسوقهم نحوها بسطوة السلطان وقهر الحكم ، فهذه الوظائف يجب على جميع المكلفين تنصيب من يقوم بها ، ويرتفع عنهم الطلب بقيام بعض النَّاس بها ، فلو تواطأ الجميع على تركها لكانوا آثمين ، ولحلت الفوضى والتهارج ، واختل نظام الكون من حيث التكاليف الشرعية ، وصار أمرهم فوضى أشبه بحال البهائم منه بالآدميين .

***

(١) الموافقات جـ٢ ص ١٧٧ ، ١٧٨ .

المطلب الرابع
في تقسيم المصلحة من حيث الاعتبار وعدمه

تنقسم المصلحة بهذا الاعتبار إلى معتبرة ، وهو ما قام الدليل من الشارع على الإذن في تحصيلها ، وإلى ملغاة ، وهي ما قام الدليل من الشارع على المنع من تحصيلها والنهي عنها ، وإلى مرسلة وهي ما لم يرد دليل بالإذن فيها ، أو المنع منها .

وغالب علماء الأصول يجعلون المقسم إلى هذه الأقسام هو الوصف الذي يبنى عليه الحكم الذي يسمى علة لا المصلحة [1] ، وبين التقسيمين تلازم ، وذلك لأنَّ العلة أو الوصف المعتبر يبنى عليه الحكم ، والحكم تبنى عليه المصلحة ، فمتى ثبت الوصف شرعاً ثبتت المصلحة واعتبرت ، ومتى ألغي ألغيت ، ومتى أرسل أرسلت .

ويتضمن هذا المطلب الآتي :

١- بيان وجه انقسام المصلحة إلى هذه الأقسام التي هي في الحقيقة أقسام للعلة .

٢- بيان الوصف المناسب الذي جعلت هذه الأقسام أقساماً له بتعريفه وتقسيمه ، وذكر معنى آخر للمناسب أخص من هذا .

٣- تفسير بعض الكلمات التي تدور كثيراً في هذا المطلب .

---

(١) ومن غير الغالب منهج الغزالي في المستصفى ، فقد جعل هذا التقسيم للمصلحة لا للوصف المناسب . المستصفى جـ١ ص ٢٨٤ .

٤- ذكر طرق الأصوليين في هذا التقسيم بالنسبة للوصف المناسب ، وما بينها من اتفاق واختلاف .

٥- ذكر أنواع المصلحة بناء على تقسيم الوصف .

بيان وجه انقسام المصلحة إلى هذه الأقسام :

بيان أنَّ انقسام العلة إلى معتبرة وملغاة ومرسلة ، تقسيم للمصلحة أنَّه تقَدَّم في الموضوع السابق أنَّ أحكام الشَّارع مراعى فيها مصالح العباد ، ولا يكاد حكم منها يخلو من مصلحة ، وقد اقتضت حكمته تعالى أن يربط تلك الأحكام بأمارات وعلل دالة عليها ، فحيثما وجدت تلك العلامات وجدت تلك الأحكام .

ثُمَّ إنَّ هذه الأمارات والعلل بعضها ثبت اعتبارُه علامة على الأحكام بطريق النص والإجماع : بأن يرد نصٌّ من الشَّارع بأنَّ هذا الوصف علة ، أو تجمع الأمة على ذلك ، وبعضها ثبت اعتبارُه بوجودها مع الحكم في المحل من غير أن ينص على كونها علة له أو يجمع على ذلك .

وما عدا هذين القسمين من الأوصاف إمَّا ثبت من الشَّارع إلغاؤُه وعدم الالتفات إليه ، أو لم يثبت عنه شيءٌ من الاعتبار والإلغاء .

ولما كانت المصالح مترتبة على الأحكام المترتبة على العلل رأينا أن نقسم المصالح تبعاً لتقسيم تلك العلل ، إذ هذه العلل مؤدية إلى المصالح بواسطة الحكم ، فبناء على هذا نجعل بعض المصالح معتبراً لاعتبار الشارع علة حكمه بالنص أو الإجماع ، أو لاعتبار علة حكمه بوجودها مع الحكم من غير أن ينص على كونها علة له أو يجمع على ذلك . ونجعل بعضها

ملغىً لقيام الدليل من الشارع على إلغاء علة حكمه ، كما نجعل بعض هذه المصالح مرسلاً لعدم اعتبار الشارع لعلة حكمه ، وعدم إلغائه لهذه العلة .

الكلام على المناسب والمناسبة :

ولما جرت عادة الأصوليين بأنَّهم يقسمون العلة هذا التقسيم عند الكلام على الوصف في باب المناسبة ، رأينا أن نتكلم على المناسبة والمناسب بالمقدار الذي يتوقف عليه الدخول في هذا التقسيم .

المناسب لغة :

معنى المناسب لغة : الملائم والموافق ، يقال : هذا الشيء مناسب لهذا الشيء ، أي ملائم وموافق له (١) .

المناسب اصطلاحاً :

له في الاصطلاح معنيان :

الأول : ما ذكره ابن السبكي في جمع الجوامع حيث قال : « هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح كونه مقصوداً للشَّارع من حصول مصلحة أو دفع مفسدة » (٢) .

وهذا تعريف للمناسب الشَّامل للمعتبر والملغى والمرسل ؛ لأنَّ معناه ما يترتب على بناء الحكم عليه مصلحة ، سواء أكان الوصف الذي ترتب عليه الحكم منصوصاً عليه ، أو مجمعاً عليه ، أو وجد الوصف مع الحكم

---

(١) الإحكام للآمدي جـ٣ ص ٤٦ .

(٢) جمع الجوامع مع الشرح وحاشية العطار جـ ٢ ص ٢٩١ .

من غير أن ينص على كونه علة لهذا الحكم ، أو يجمع على ذلك ، أو نص الشارع على إلغائه ، أو لم ينص على إلغاء ولا اعتبار [١] .

الثاني : الوصف الملائم للحكم من غير نص ولا إجماع على عليته [٢] .

فلا يدخل فيه الوصف المؤثر الآتي بيانه :

معنى المناسبة :

معناها لغة : الملائمة . واصطلاحاً : هي كون الوصف الظاهر المنضبط يحصل عقلاً من ترتيب . . إلخ ما مَرَّ في تعريف المناسب ، وذلك لأنَّ المناسبة وصف قائم بالمناسب .

طرق الأصوليين في تقسيم المناسب :

قد ذكر الأصوليون للمناسب تقسيمات ذات طرق مختلفة ، وسنذكر جملة منها ، وهي : طريقة ابن الحاجب ، وطريقة ابن السبكي ، وطريقة الآمدي ، ثُمَّ طريقة الحنفية .

وقبل أن نخوض في تفصيل هذه الطرق يجدر بنا أن نبين ألفاظاً كثيرة تدور في عباراتهم حتَّى إذا وقف القارىء عليها عرف المراد منها ، ولئلا يلزم التكرار ببيان المراد كلما ذكرت ، وذلك أنَّ المناسب الذي هو علة للحكم يطلقون عليه لفظ العين فيقولون : عين الوصف ، وتارة لفظ الجنس ، فيقولون : جنس الوصف ، كما يطلقون كلا من اللفظين

---

(١) انظر : العضد وحاشية السعد عليه جـ ٢ ص ٢٣٩ ، وتقرير أبي الفضل على السعد ص ٢٤٩ .

(٢) انظر : تلخيص مباحث القياس للمرصفي ص ٥٧ .

المتقدمين على الحكم ، فيقولون : عين الحكم وجنسه ، كما يجعلون الدليل الدال على اعتبار الوصف علة النص أو الإجماع تارة ، ووجود الحكم مع الوصف في مكان واحد وهو ما يسمى بترتيب الحكم على الوصف تارة أخرى .

فمثلاً يقولون : اعتبار عين الوصف في عين الحكم ، أو جنس الوصف في جنس الحكم بنص أو إجماع ، كما يرد اعتبار عين الوصف في عين الحكم بالترتيب .

وسنقوم بشرح كلمة : اعتبار ، وعين ، وجنس ، وترتيب .

فالمراد باعتبار الحكم أنَّه يصح أن يبنى عليه الحكم شرعاً ، أو أن يقضى بالحكم عنده [1] ، ويقابل الاعتبار بهذا المعنى إلغاء الوصف ، وهو عدم صحة بناء الحكم عليه شرعاً ، والإرسال وهو عدم ورود كل من الاعتبار والإلغاء .

والمراد بالعين المضافة إلى كُلٍّ من الوصف والحكم ، هي ذلك الحكم أو الوصف الذي يشاركه غيره من الأحكام والأوصاف في معناه ، وهو ما يعبر عنه بالنوع [2] عند المناطقة ، وليس المراد من العين ما يتبادر منها من الشخص ، يدل على ذلك مقابلته بالجنس في تعبيراتهم .

فمثلاً إذا قالوا : حرمت الخمر لإسكارها ، لا يريدون عين إسكار

---

(١) تلخيص مباحث القياس للمرصفي ص ٥٧ .

(٢) حاشية البناني على محلي جمع الجوامع جـ٢ ص ٢٩٥ ، وحاشية العطار عليه جـ ٢ ص ٢٩٦ .

الخمر ، بل يريدون نوع الإسكار الصَّادق على إسكار الخمر وإسكار النبيذ؛ لأنَّ الاثنين يجمعهما معنى واحد هو الإسكار ، ولو قصدوا عين إسكار الخمر وشخصها لما صَحَّ لهم قياس النبيذ عليها ، لعدم اشتراك العلة بين الفرع والأصل [١] .

والمراد من الجنس في قولهم جنس الوصف : الوصف الذي يطلق على معانٍ مختلفة في حقيقتها كالمشقة ، فإنَّها جعلت علة للترخيص ، وهي تطلق على مشقة السفر ، ومشقة الصوم ، ومشقة المطر ، وكل واحدة مغايرة للأخرى [٢] .

والمراد بالترتيب في قولهم : « اعتبر الوصف بترتيب الحكم عليه » ، هو ثبوت الوصف مع الحكم في محل واحد من غير أن ينص أو يجمع على أنَّه علة له [٣] .

---

(١) انظر : تلخيص مباحث القياس للشيخ المرصفي ص ٥٨ .

(٢) انظر : شرح العضد على ابن الحاجب جـ٢ ص ٢٤٣ ، ويفهم هذا أيضاً من حاشية البناني جـ٢ ص ٢٦٧ وحاشية العطار جـ٢ ص ٢٩٨ ، وقد مثلا لذلك بالقتل الشامل للقتل بالمحدد والمثقل .

(٣) انظر : حاشية البناني وتقرير الشربيني عليها جـ٢ ص ٢٩٦ ، وحاشية العطار جـ٢ ص ٢٩٧ .

طريقة ابن الحاجب :

الوصف المناسب عند ابن الحاجب بقطع النظر عن كونه معتبراً شرعاً أو ليس بمعتبر ، أربعة أقسام : مؤثر ، وملائم ، وغريب ، ومرسل .

ووجه انحصاره في هذه الأقسام أنَّ الوصف لا يخلو من أمرين : اعتبار الشارع له ، أو عدم اعتباره ، فإن لم يعتبره فالمرسل ، وإن اعتبره فإمَّا أن يعتبره بمجرد ثبوت عين الحكم مع عين الوصف من غير أن ينص على علية الوصف ، أو يجمع عليها ، فهو الغريب ، أو يعتبره بمجرد ثبوت عين الحكم مع عين الوصف في محل مع اعتبار عين الوصف في جنس الحكم أو العكس ، أو اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم بنص أو إجماع بأن ينص في مكان آخر على علة الوصف أو يجمع عليها وهو الملائم ، أو يعتبر الشَّارع عين الوصف في عين الحكم بالنص أو الإجماع على كونه علة لهذا الحكم وهو المؤثر .

توضيح هذه الأقسام :

وسنبينها مبتدئين من الأخير فما فوقه إلى آخر الأقسام على سبيل الترتيب التصاعدي فنقول :

المؤثر : هو وصف ثبتت عليته بواحد من أمرين : أحدهما : نص الشَّارع على اعتبار عينه في عين الحكم . والثاني : إجماع الأمة على اعتبار عين هذا الوصف في عين الحكم ، وستأتي الأمثلة .

الملائم : هو الوصف الذي ثبتت عليته بأمرين : الأول : اجتماعه مع الحكم في محل واحد من غير أن ينص على كون الوصف علة لهذا الحكم، ولم يحصل إجماع على ذلك . الثاني : أن يرد في مكان آخر اعتبار عينه في جنس الحكم ، أو العكس ، أو اعتبار جنسه في جنس الحكم ، فباجتماع هذين الأمرين تثبت علة حكم الأصل .

الغريب : هو الوصف الذي اجتمع مع الحكم في مكان واحد من غير أن ينص على أنَّ عين الوصف علة لعين الحكم ، أو يجمع على ذلك ، ولم يرد في مكان آخر اعتبار عينه في جنس الحكم ، ولا العكس ، ولا اعتبار جنسه في جنس الحكم .

المرسل : وهو القسم الرابع والأخير هو الوصف الذي لم يعتبر بواحد من أنواع الاعتبار الأربعة المتقدمة التي هي : الاعتبار بالنص ، والاعتبار بالإجماع ، والاعتبار بالترتيب في مكان مع اعتبار عين الوصف في جنس الحكم ، أو العكس ، أو جنس الوصف في جنس الحكم ، أو اجتماع عين الوصف مع عين الحكم بالترتيب ، ولك أن تقول : هو ما ليس مؤثراً ، ولا ملائماً ، ولا غريباً . وله ثلاثة أقسام : ملائم ، وغريب ، وملغى .

لأنَّه إن أضيف إلى عدم اعتباره بشيء مما تقَدَّم ثبوت إلغاء الشَّارع له فهو الملغى .

وإن أضيف إلى عدم الاعتبار المتقدم عدم إلغاء الشَّارع له ، وعدم اعتبار عينه في جنس الحكم ، أو العكس ، أو عدم اعتبار جنسه في جنس الحكم ؛ فالغريب .

وإن كان غير معتبر بشيء مما تقَدَّم وغير ملغى ، إلا أنَّه اعتبر عينه في جنس الحكم ، أو العكس ، أو جنسه في جنس الحكم ؛ فهو الملائم .

وينبغي التنبيه إلى أنَّ الاعتبار في هذا القسم الثالث بالجنس والعين . . إلخ ، ليس كالاعتبار المتقدِّم في أقسام الملائم غير المرسل ، إذ المراد من الجنس هنا : الجنس البعيد ، والمراد به هنا : غير البعيد [1] .

توضيح أقسام المرسل:

فالملائم : هو الوصف الذي لم يعتبر بواحد من الأمور الأربعة ، واعتبر عينه في الجنس البعيد للحكم ، أو جنسه في عين الحكم ، أو جنسه في جنس الحكم .

والغريب : هو ما خلا عن أنواع الاعتبار التي خلا عنها الملائم ، كما خلا عما ثبت للملائم من اعتبار عينه في جنس الحكم ، أو العكس ، أو اعتبار جنسه في جنس الحكم .

الملغى : هو الوصف الذي انتفى عنه جميع ما انتفى عن الغريب ، مع إلغاء الشَّارع له [2] ، وهذه الأقسام الثلاثة للمرسل من قبيل غير المعتبر عند ابن الحاجب .

---

(١) انظر : تقرير الشربيني على حاشية البناني جـ٢ ص ٢٩٧ .

(٢) انظر : معاني هذه الأقسام وتوضيحها في شرح العضد على ابن الحاجب، وحاشية السعد عليه جـ٢ ص ٢٤٢ ، والتحرير وشرحه جـ٣ ص ١٤٧ ، ١٤٨ ، وشرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني وتقرير الشربيني جـ٢ ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ .

حكم أقسام المرسل الثلاثة قبولاً ورداً :

ذكر ابن الحاجب أنَّ الأخيرين مردودان اتفاقاً ، وأن الأول مختلف فيه بين القبول والرد ، فقبله قوم مطلقاً من غير قيد ولاشرط ، ونسب ذلك لمالك والشَّافعي وإمام الحرمين، ورده قوم مطلقاً، وهو مختار ابن الحاجب .

وفَصَّل الغزالي فيه فجعله مقبولاً إن كان الحكم المترتب على هذا الوصف يسفر عن مصلحة ضرورية ليست حاجية ولا تحسينية ، وأن تكون قطعية لا ظنية ، وأن تكون كلية لا جزئية ، أي مختصة ببعض النَّاس ، ورده عند خلو المصلحة عن هذه الشروط .

وفي ذلك يقول ابن الحاجب : « وغير المعتبر هو المرسل ؛ فإن كان غريباً أو ثبت إلغاؤه فمردود اتفاقاً ، وإن كان ملائماً فقد صَرَّح الإمام والغزالي بقبوله ، وذكر ذلك عن مالك والشَّافعي ، والمختار رده ، وشرط الغزالي فيه أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية »[1] .

أمثلة أقسام الوصف المناسب :

ولنبدأ بأمثلة المؤثر ، ثم الملائم ، ثم الغريب ثم المرسل .

أمثلة المؤثر :

لم يمثل له ابن الحاجب ولا العضد شارحه ، ولعلهما اكتفيا بذكر أمثلته في مسلكي النص والإجماع .

فمثال المؤثر الذي نَصَّ على عليته قوله ﷺ في شأن الهرة : « إنَّها

---

(١) ابن الحاجب مع شرح العضد جـ٢ ص ٢٤٢ .

ليست بنجس ، إنَّها من الطَّوافين عليكم »[1] ، فجعل الطوف علة في طهارتها ، وكون الطوف علة ثابت بنص الشَّارع عليه .

وكذا قوله ﷺ : « مَنْ مَسَّ ذكره فليتوضأ »[2] ، فجعل المس علة في نقض الوضوء ، فكون المس علة في النقض ثبت بنص الشَّارع على عليته .

ومثال المؤثر الذي أجمع على عليته الصغر بالنسبة لولاية المال ، فإنَّ الأئمة أجمعوا على أنَّ الصغر هو العلة في ثبوت الولاية على المال . فقد أثر في هذه الأمثلة عين الوصف ، وهو الطوف ، والمس ، والصغر - في عين الحكم ، وهو الطهارة ، والنقض ، وثبوت الولاية على الصغير .

أمثلة الملائم :

قد تقَدَّم أنَّ الوصف الملائم هو ما وجد مع الحكم في محل من غير أن ينص أو يجمع على عليته ، وقد نص أو أجمع على عليته في مكان آخر غير هذا المكان : بأن اعتبر عينه في جنس الحكم ، أو العكس ، أو جنسه في جنس الحكم . فعلى هذا لا تثبت علية الملائم إلا بوجود نصين على الحكم : أحدهما : فيه الوصف مع الحكم ، والثاني : فيه النص على علية الوصف للحكم ، وأمثلته ثلاثة :

المثال الأول : الوصف الذي وجد مع الحكم في محل ، وقد اعتبر عينه

---

(١) الموطأ جـ١ ص ٢٣ ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، ورواه الأربعة وأحمد والحاكم . الفتح الكبير جـ١ ص ٤٤٨ ، ٤٤٩ .

(٢) في الموطأ جـ١ ص ٤٢ : « إذا مس أحدكم فليتوضأ » ، ورواه الأربعة وأحمد والحاكم في مستدركه . الفتح الكبير جـ٣ ص ٢٤٠ .

في جنس الحكم في محل آخر ، مثاله كما ذكر ابن الحاجب والعضد ثبوت الولاية للأب في نكاح البكر الصغيرة ، كما ثبتت له الولاية عليها في مالها بجامع وصف الصغر في كُلٍّ ، فالوصف الصغر وهو أمر واحد ، والحكم ثبوت الولاية ، وهو جنس تحته نوعان ثبوت ولاية النكاح ، وثبوت ولاية المال .

فمفاد هذا التمثيل هو قياس نكاح الصغيرة على مالها ، فيثبت للمقيس - وهو نكاح البكر الصغيرة - حكم المقيس عليه وهو المال ، والحكم هو ثبوت الولاية لاشتراكهما في عين الوصف وهو الصغر ، والصغر ثبتت عليته لجنس الحكم ، وهو ثبوت مطلق الولاية بالإجماع ، لأنَّ الإجماع على اعتبار الصغر في ثبوت الولاية على الصغيرة في مالها إجماع على اعتباره في ثبوت مطلق الولاية الشَّامل للولايتين : ولاية المال والنكاح ؛ كما أفاد ذلك السعد (١) .

وهذا المثال لا يعدو أن يكون تمثيلاً لاعتبار عين الوصف في جنس الحكم فحسب وهو غير الممثل له .

والمثال الذي يطابق الممثل له ينبغي أن يكون مكوناً من نصَّين كما تقَدَّم ، يوجد في أحدهما عين الوصف مع عين الحكم في محل واحد من كلام الشَّارع من غير أن ينص أو يجمع على كون هذا الوصف علة لهذا الحكم ، ويوجد في محل آخر من كلام الشَّارع أيضاً وصف اعتبر عينه في جنس الحكم بنصٍّ أو إجماع ، والمثال المتقَدِّم ليس فيه هذا إذ لم يذكر فيه

(١) حاشية السعد جـ٢ ص ٢٤٣ .

وجود عين الوصف مع عين الحكم في المحل من غير أن ينص أو يجمع على كون الوصف علة للحكم .

إلا أنَّ السعد قد ذكر تمام المثال الذي أغفله كل من المتن والشارح في الحاشية ، فذكر أنَّ اعتبار عين الصغر في عين ولاية النكاح ثبت بمجرد ترتيب الحكم على وفقه حيث ثبتت الولاية معه في الجملة ، وإن وقع الاختلاف في أنَّه للصغر أو للبكارة أو لهما جميعاً [1] .

كما أنَّ في المثال شيئاً آخر وهو ثبوت ولاية النكاح للأب بالقياس على ولاية المال ، مع أنَّ ثبوت الولاية في النكاح بالنص الذي ورد فيه الحكم مع الوصف كما قال السعد ، غاية الأمر أنَّ هذا الحكم لم تثبت علته لا بالنص ولا بالإجماع كماتقَدَّم .

وإليك نص عبارة العضد شرحاً لكلام ابن الحاجب قال : « أمَّا أقسام الملائم الثلاثة فمثال الأول - وهو تأثير عين الوصف الملائم في جنس الحكم - ما يقال : تثبت للأب ولاية النكاح على الصغيرة كما يثبت له عليها ولاية المال بجامع الصغر ، فالوصف الصغر وهو أمر واحد ، والحكم الولاية وهو جنس يجمع ولاية النكاح وولاية المال ، وهما نوعان من التصرف ، وعين الصغر معتبر في جنس الولاية بالإجماع » [2] .

والمثال بتمامه بناء على ما تقَدَّم يكون هكذا : قد ثبت وصف الصغر مع الحكم وهو ثبوت ولاية النكاح في المحل من غير أن ينص أو يجمع على

---

(١) حاشية السعد على العضد جـ٢ ص ٢٤٣ .

(٢) العضد على ابن الحاجب جـ٢ ص ٢٤٣ .

كون هذا الوصف علة لهذا الحكم ، ثم ثبت اعتبار عين الصغر علة في ثبوت الولاية على مال الصغيرة بالإجماع ، وقالوا : إنَّ الإجماع على اعتبار الصغر في ولاية المال إجماع على اعتبار الصغر في جنس الولاية كما تقَدَّم عن السعد .

المثال الثاني : هو وجود عين الوصف مع عين الحكم من غير أن ينص على كونه علة له أو يجمع على ذلك ، مع وجود جنس ذلك الوصف علة في عين ذلك الحكم في محل آخر .

مثل له بجواز جمع الصَّلاة لحرج المطر بأن تُصَلَّى العشاء قبل وقتها مع المغرب[1] ، فعين الوصف هنا حرج المطر ، وعين الحكم جمع الصَّلاة ، وقد اعتبر جنس الحرج في جواز الجمع في السفر ، فتلخص من هذا : أنَّ علية حرج المطر في رخصة الجمع ثبت بمجموع شيئين : وجود المطر مع رخصة الجمع ، واعتبار جنس الحرج الشَّامل لحرج المطر والسفر وغيرهما في رخصة الجمع أيضاً في السفر بالإجماع على ذلك .

هكذا يستفاد من كلام الجلال المحلي على جمع الجوامع ، وإليك نصُّه في ذلك قال : « ومثال الثاني - أي اعتبار العين في العين ، وقد اعتبر الجنس في العين - : تعليل جواز الجمع في الحضر حالة المطر - على القول به - بالحرج ، وقد اعتبر جنسه في الجواز في السفر بالإجماع »[2] .

---

(١) انظر رسالة ابن أبي زيد في فقه مالك بهامش شرحي زروق وابن ناجي جـ١ ص ٢١٩ ، ٢٢٠ .

(٢) المحلي مع حاشية العطار جـ٢ ص ٢٩٧ .

المثال الثالث : وهذا القسم عبارة عن وصف وجد مع الحكم في محل من غير أن ينص أو يجمع على أنَّه علة لهذا الحكم ، ووجد في محل آخر اعتبار جنسه في جنس الحكم .

مثاله : القتل العمد العدوان فإنَّه وصف جعل علة لوجوب القتل ، ولم يدل على عليته له نص ولا إجماع ، وإنَّمَا استفيد ذلك من وجود الوصف مع الحكم .

وقد وجد زيادة على ذلك اعتبار الشَّارع الجنس الذي يندرج تحته الوصف المتقَدِّم - وهو مطلق الجناية الشاملة للقتل وغيره - في الجنس الذي يندرج تحته الحكم المتقدم - وهو وجوب القتل -، وهذا الجنس هو مطلق القصاص الشامل للقتل وغيره من أنواع العقوبة بالإجماع والنص ، فقد أجمعت الأمة على اعتبار جنس الجناية في وجوب القصاص ، وجاء النص بذلك ، قال تعالى : ﴿ **وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ** ﴾[1] .

ووجه اعتبار الجنس في الجنس هنا أنَّ القصاص هو إلحاق فعل بالغير مماثل لفعل صدر منه ، والفعل الذي صدر منه يسمى : جناية وهو شامل لجناية القتل والقطع وغيرهما ، كما أنَّ الفعل الملحق بالجاني جزاء فعله -وهوالمسمى قصاصاً - شامل لأن يكون في النفس أو الأطراف أوغيرهما ، فكان ذلك اعتباراً لجنس الوصف في جنس الحكم .

فإذاً القتل العمد العدوان وصف ملائم لاعتباره بالترتيب ، وبالجنس في الجنس ، فصَحَّ أن نقيس عليه القتل بالمثقل .

---

(١) انظر : ضوابط المصلحة ص ٢٢٧ .

فهذا المثال موافق للممثل له لأنَّه توفر فيه :

١ - وجود الوصف مع الحكم في محل من غير أن ينص أو يجمع على علية الوصف .

٢ - وجوده في مكان آخر معتبراً جنسه في جنس الحكم بنص أو إجماع .

اعتراض على هذا المثال :

وقد اعترض على التمثيل بهذا المثال بأنَّ الوصف فيه من المؤثر ؛ لأنَّهم أجمعوا على علية القتل العمد العدوان في عين الحكم وهو وجود القصاص ، فإذاً ليس هو من أمثلة الملائم ، والمطلوب تمثيله الملائم لا المؤثر [١].

أجيب بمنع الإجماع على علية القتل العمد العدوان لعين الحكم وهو وجوب القصاص ؛ لأنَّ أبا حنيفة يزيد في التعليل قيد المحدد [٢].

ورد هذا بأنَّ أبا حنيفة لا يزيد هذا القيد في التعليل بهذا الوصف ، بل يرى كغيره أنَّ العلة هي القتل العمد العدوان ، وإنَّمَا منع وجوب القصاص في القتل بالمثقل لأنَّ قيد العمدية لا يتحقق عنده إلا في المحدد ، والشَّافعي يرى أنَّ العمدية تتحقق فيما يزهق الرُّوح غالباً مثقلاً أو محدداً [٣].

---

(١) التحرير وشرحه جـ٣ ص ١٤٩ .

(٢) حاشية السعد على العضد جـ٢ ص ٢٤٣ .

(٣) انظر : التحرير وشرحه جـ٣ ص ١٤٩ ، وتلخيص القياس للشيخ يوسف المرصفي ص ٦٠ .

فلو صَحَّ تحقق الإجماع يكون التمثيل بهذا على سبيل الفرض والتقدير وهو كاف في المثال لأنَّ القصد منه التوضيح .

مثال المناسب الغريب :

وهو كما تقَدَّم وصف ثبت عينه مع عين الحكم في محل من غير أن ينص على عليته أو يجمع على ذلك ، ومثل له ابن الحاجب بمثالين :

المثال الأول : الفعل المحرم لغرض فاسد في حرمان القاتل من الإرث ، فإنَّه قد ثبت عين الحكم وهوالحرمان من الميراث ، مع عين الوصف وهو الفعل المحرم لغرض فاسد ، في قوله عليه الصَّلاة والسَّلام : « القاتل لا يرث »[1] ، ولا نص ولا إجماع على أنَّ الفعل المحرم لغرض فاسد علة لمنع الميراث ، وإنَّمَا وجه هذا الوصف مع الحكم في المكان فقط ، فيمكن أن تلحق بالقاتل الفار من توريث زوجته بطلاقها في مرض موته طلاقاً بائناً إذا مات وهي في العدة ؛ فترث منه عند الحنفية[2] ، معاملة له بنقيض قصده ، كما عومل القاتل بذلك ؛ فحرم من الإرث بجامع أنَّ كُلاًّ منهما فعل فعلاً محرماً لغرض فاسد .

فالوصف كما تقَدَّم : الفعل المحرم لغرض فاسد ، والحكم الذي معه : حرمان الإرث ، وفي الحرمان معاملة بنقيض المقصود ؛ لأنَّ قصده من القتل أن يرث فمنع من الميراث ، فقيس على القاتل الفار لوجود العلة

---

(١) انظر : إبن ماجه ٢/ ٧٤، ٨٦ العلمية، والترمذي ٢/ ١٤ الأميرية .

(٢) التحرير وشرحه جـ٣ ص ١٤٩ .

فيه فحكم له بحكم القاتل ، وهو المعاملة بنقيض المقصود [1] .

فالنص المتقَدِّم وهو : « القاتل لا يرث ... » إلخ ، تضمن علتين وحكمين : تضمن القتل وهوعلة للحكم ، وتضمن منع الإرث وهو حكم ، والوصف في هذه الحالة مؤثر لا غريب ، لأنَّه نص على عليته بالإيماء ، وهو تعليق منع الإرث بمشتق وهوالقاتل ، لأنَّه مؤذن بعلية ما منه الاشتقاق وهوالقتل ، ولا شاهد فيه من هذه الجهة .

كما تضمن علة أخرى وهو الفعل المحرم لغرض فاسد ، وحكماً وهو المعاملة بنقيض المقصود ، والوصف في هذه الحالة غريب ، لأنَّه لم يرد نص ولا إجماع على أنَّ هذا الوصف علة في المعاملة بنقيض المقصود ، بل الدليل عليه هو الترتيب فقط ، وهو وجود هذا الوصف مع ذلك الحكم من غير نص ولا إجماع على العلية [2] .

المثال الثاني للغريب (وهو مثال فرضي) : جَعْل الإسكار علة لحرمة الخمر ، بتقدير أنَّ الشَّارع لم ينص على جعل الإسكار علة في حرمة الخمر ، فيقاس عليها النبيذ لوجود العلة فيه وهو الإسكار ، فالوصف أو العلة هنا - وهي الإسكار - وجد مع الحكم وهو الحرمة في محل واحد من كلام الشَّارع ، من غير أن ينص أو يجمع على كونه علة للحرمة .

وإنَّمَا قلنا : فرضي ؛ لأنَّ كون الإسكار علة لحرمة الخمر ثبت بالإيماء في قوله عليه الصَّلاة والسَّلام : « كُلُّ مسكر حرام » [3] .

---

(١) العضد على ابن الحاجب جـ٢ ص ٢٤٣ .

(٢) انظر : التحرير وشرحه جـ٣ ص ١٥٠ ، وتلخيص القياس للمرصفي ص٦١ .

(٣) رواه البخاري ومسلم عن أبي موسى . انظر منتخب الصحيحين للنبهاني ص١٣٣ .

أمَّا لو وُجِدَ نَصٌّ من الشَّارع يقول : حُرِّمت الخمر ، فقد ثبت الحكم مع الإسكار المَناسب ، ولا إيماء حينئذٍ في هذا النص على كونه علة ، فيكون مثالاً حقيقياً للغريب [1] .

أمثلة المرسل :

قد تقدَّم تعريفه ، وأقسامه ثلاثة : ملائم ، وغريب ، وملغى . وتقَدَّم ذلك .

مثال الملائم : يقتضي كلام ابن الحاجب أن يكون ثلاثة أمثلة ، لأنَّه عنده ما لم يعتبر بنوع من أنواع الاعتبار ، ولم يلغ ، وتحته ثلاث صور :

أحدها : اعتبار عين الوصف في جنس الحكم البعيد .

ثانيها : وجنس الوصف البعيد معتبراً في عين الحكم .

ثالثها : وجنس الوصف البعيد معتبراً في جنس الحكم البعيد .

ولم يذكر له إلا مثالاً واحداً يشبه أن يكون من قبيل اعتبار الجنس في الجنس ، وهو ما إذا تترس الكفَّار بأسرى المسلمين ، وعلم قطعاً أنَّه لا يتمكن من قتل الكفَّار إلا بقتل الترس ، كما علم أنَّه إنْ لم يقتل الكفَّار بهذا الطريق فإنَّهم قاتلوا المسلمين لا محالة ، فيجوز والحالة هذه رمي الترس عند من يرى القول بالمصالح المرسلة أو المناسب المرسل .

فالحكم هنا جواز رمي الترس ، والوصف هنا هو خوف استئصال المسلمين لو ترك رمي الترس ، وهذا الاستئصال ضرورة تبيح قتل الترس لأجل حفظ جميع المسلمين غير الترس ، ولم يعتبر هذا الوصف بنوع من

---

(١) انظر : تلخيص مباحث القياس للمرصفي ص ٦١ .

أنواع الاعتبارات المتقدِّمة ؛ لأنَّه لا يعرف عن الشَّارع قتل أحد لنجاة غيره[1] ، إلا أنَّ الشَّارع اعتبر جنس الضرورة الشَّاملة لهذه الضرورة وغيرها في جنس الحفظ الشامل لهذا الحفظ وغيره ، فقد وجد اعتبار الضرورة في الرخصة في استباحة المحرمات[2] ، والضرورات تبيح المحظورات ، فجاز هذا الحكم عند من يراه ، وإن لم يعتبر بنوع من أنواع الاعتبار لوجود اعتبار جنسه البعيد وهو مطلق الضرورة ، في مطلق حفظ[3] .

مثال الملغى : الظهار في إيجاب الصوم ابتداءً على المظاهر ، فالوصف الظهار ، وهو قول المظاهر : أنت عليَّ كظهر أمي وما في حكمه ، والحكم إيجاب الصَّوم ابتداءً ، فهذا الوصف مناسب لهذا الحكم ابتداءً بالنسبة لمن لا ينزجر بالعتق ، إلا أنَّ الشَّارع ألغاه حيث جعل الأمر في كفَّارة الظهار مرتباً مبتدأ بالعتق ، ثُمَّ الصيام ، ثُمَّ الإطعام ، فإيجاب الصَّوم ابتداءً بهذا الوصف ثبت إلغاؤه عن الشَّارع » .

ولم يذكر ابن الحاجب مثالاً لغريب المناسب ، كما لم يذكر بقية أمثلة الملائم كما نوهنا على ذلك سابقاً ، وإلى هنا انتهت طريقة ابن الحاجب .

طريقة ابن السبكي :

وأقرب الطرق إلى طريقة ابن الحاجب المتقدمة طريقة ابن السبكي في جمع الجوامع ، وخلاصتها أنَّ المناسب أو العلة من حيث اعتبار الشَّارع له وعدمه قسمان : معتبر ، وغير معتبر .

---

(١) انظر : المستصفى في ذلك جـ١ ص ٢٩٤ وما بعدها .
(٢) انظر : شرح التحرير جـ٣ ص ١٥١ .
(٣) تلخيص مباحث القياس ص ٦٣ .

والمعتبر قسمان :

مؤثر : وهو ما اعتبر الشَّارع عينه في عين الحكم بنَصٍّ أو إجماع ، ومثل للأول بتعليل نقض الوضوء بمس الذكر ، وللثاني وهو ما اعتبر بالإجماع بالصغر في تعليل ثبوت الولاية على الصغيرة في مالها ، كما مَرَّ توضيحه في طريقة ابن الحاجب .

القسم الثاني من أقسام المعتبر **الملائم** : وهو ما اعتبر فيه عين الوصف في عين الحكم بالترتيب ، وقد مَرَّ معناه ، وانضَمَّ إلى ذلك اعتبار عين الوصف في جنس الحكم ، أو العكس ، أو جنس الوصف في جنس الحكم في محل آخر ، ومثل له بما مَرَّ في طريقة ابن الحاجب .

وغير المعتبر قسمان أيضاً :

أحدهما : **غريب** : وهو ما لم يعتبره الشَّارع مع قيام الدليل على إلغائه وعدم بناء الأحكام عليه ، ومثل له بحال الملك الذي يسهل عليه الإعتاق ، ولا يتحقق به الزجر بالنسبة له في كفارة الفطر بالجماع في رمضان ، فإنَّ هذا الوصف وهو الجماع مناسب في إيجاب الصَّوم عليه أولاً ، لكن لم يدل دليل على اعتباره بل جاء الدليل على إلغائه ، وعدم بناء الحكم عليه في هذا الحال ، وأوجب في حَقِّه العتق ابتداءً من غير تفرقة بين من هذا حاله وغيره من سائر المكلفين .

ثانيهما : **المرسل** : وهوما لم يدل دليل على اعتباره ، ولا على إلغائه، والذي يعبر عنه بالمصالح المرسلة ، وذكر فيه أربعة مذاهب :

الأول : القول به مطلقاً ، ونسبه لمالك .

الثاني : رده مطلقاً ، ونسبه لأكثر العلماء .

الثالث : التفصيل بين ما كان في العادات فيقبل ، وما كان في العبادات فيرد ، ونسبه لقوم مجهولين .

الرابع : قبوله إن كانت المصلحة ضرورية كلية قطعية ، ونسبه للغزالي ، وقد نفى ابن السبكي أن يكون ما ذهب إليه الغزالي من المرسل ، وقال : إنَّ هذا مما دلَّ الدليل على اعتباره وهو حق قطعاً . ثُمَّ قال : قول الغزالي بالمرسل بهذه الشروط إنَّمَا هو بالنسبة للقطع بقبوله ، أمَّا مطلق القول به من غير قطع فلا يتوقف على هذه الشروط .

واختلف العلماء في مذهب الغزالي في المناسب الذي لم يستوف هذه الشروط ، فذهب بعضهم إلى أنَّ الغزالي يقول به ولا يقطع بقبوله ، وذهب بعضهم إلى أنَّه لا يقول به أصلاً ، وعلى هذا القيل يكون اشتراط الغزالي تلك الشروط لأصل القول به ، وسيأتي تفصيل مذهب الغزالي عند الكلام على مذهبه في المصلحة المرسلة (١) .

موازنة بين طريقتي ابن الحاجب وابن السبكي :

لقد وافق ابن السبكي ابن الحاجب في جميع ما قاله إلا في مواضع وهي :

١ - أنَّ ابن الحاجب ذكر من أنواع المناسب المعتبر الغريب ، وهو ما اعتبر عينه في عين الحكم بالترتيب فقط كما تقَدَّم .

---

(١) ارجع في هذا لجمع الجوامع مع شرحه ، وحاشيتي : البناني جـ٢ ص ٢٩٥ وما بعدها ، وحاشية العطار جـ٢ ص ٢٩٥ وما بعدها .

٢- كذلك ذكر ابن الحاجب الغريب في أقسام المرسل ، ولم يذكره ابن السبكي .

٣- جعل ابن الحاجب ماذهب إليه الغزالي قسماً من أقسام المرسل ، ونفى ذلك ابن السبكي .

٤- لم ينوع ابن السبكي المرسل إلى ثلاثة أنواع كما هو مقتضى كلام ابن الحاجب حسبما ذكره العضد .

طريقة الآمدي :

قَسَّم المناسب كغيره إلى : معتبر ، وغير معتبر .

وقَسَّم المعتبر إلى قسمين :

الأول : معتبر بتنصيص الشَّارع على عليته أو إجماع الأمَّة على عليته، ويُسَمَّى المؤثر ، وتحته ثلاثة أقسام :

القسم الأول : أن ينص أو يجمع على أن عين الوصف علة لعين الحكم .

القسم الثاني : أن ينص أو يجمع على أنَّ عين الوصف علة لجنس الحكم .

القسم الثالث : أن ينص أو يجمع على أنَّ جنس الوصف علة لعين الحكم .

ويعبر تارةً بالعين والجنس كما ذكرنا ، وتارةً بالخصوص والعموم مقابل العين والجنس .

قال في ذلك وهو بصدد بيان انقسام القياس إلى مؤثر وملائم :

« أمَّا المؤثر فإنَّه يطلق باعتبارين :

الأول : ما كانت العلة الجامعة فيه منصوصة بالتصريح ، أو بالإيماء أو مجمعاً عليها .

والثاني : ما أثر عين الوصف الجامع في عين الحكم ، أو عينه في جنس الحكم ، أو جنسه في عين الحكم . ثُمَّ قال : ومن النَّاس مَنْ جعل المؤثر من هذه الأقسام ما أثر عينه في عين الحكم لا غير ، والملائم ما بعده من الأقسام »[1] . وقال في موضع آخر : فإن كان معتبراً بنصٍّ أو إجماع فيُسمى : المؤثر على ما سبق تحقيقه[2] .

القسم الثاني من أقسام المعتبر ، ما اعتبر بترتيب الحكم على وفقه في صوره (وقد مَرَّ معنى الترتيب في غير ما مرة) ، ثُمَّ ذكر أنَّ هذا القسم تقتضي القسمة العقلية تقسيمه إلى تسعة أقسام ؛ لأنَّ المعتبر إمَّا خصوص الوصف أي : عينه ، أو عمومه : أي جنسه ، أو كل من العموم والخصوص .

فهذه أصول الوصف مضروبة في أصول الحكم الثلاثة ، وهي خصوص الحكم ، أو عمومه ، أو خصوصه وعمومه ، فتكون جملة الأقسام تسعة .

ثُمَّ ذكر أنَّ الواقع في الشَّرع من هذه الأقسام لا يزيد على خمسة :

القسم الأول من الخمسة : أن يكون الشَّارع اعتبر عين الوصف في

---

(١) الإحكام للآمدي جـ ٣ ص ٦٤ .

(٢) المصدر السابق جـ ٣ ص ٥٢ .

عين الحكم في محل وجنس الوصف في جنس الحكم في محل آخر ، أو في أصل آخر على حد تعبيره . ومثل لهذا بالقتل العمد العدوان في كونه علة في إيجاب القتل على الجاني ، فقد اعتبر عين القتل العمد العدوان في عين القتل قصاصاً، كما اعتبر الجنس الشامل للقتل والقطع وغيرهما - وهو الجناية - في جنس القصاص الشَّامل للقصاص قتلاً وجرحاً وغيرهما .

ثُمَّ قال : وهذا القسم هو المعبر عنه بالملائم ، وهو متفق عليه بين القائسين [1] . والاعتبار في هذا القسم في المكانين إنَّمَا هو اعتبار بالترتيب فقط لا بنص ولا إجماع [2] .

القسم الثاني من الخمسة : هو الوصف الذي اعتبر الشَّارع نوعه في نوع الحكم من غير أن يعتبر نوعه في جنس الحكم ، ولا العكس ، ولا جنسه في جنس الحكم ، ولا دلَّ على كونه علة نص ولا إجماع ، وسماه غريباً .

ومثل لهذا الوصف بالإسكار فإنَّه وصف مناسب لحرمة الخمر ، وقد وجد كل من الحرمة والإسكار في مكان واحد وهو الخمر ، من غير أن ينص أو يجمع على علية الإسكار للحرمة ، وهذا على سبيل الفرض والتقدير ، وإلا فقد قام النص على علية الإسكار للخمر ، وهو قوله ﷺ : « كل مسكر حرام » [3] ، ولم يجىء اعتبار عين هذا الوصف في جنس الحكم ، ولا العكس ، ولا جنس الوصف في جنس الحكم ، فبناء على

---

(١) الإحكام للآمدي جـ ٣ ص ٥٣ .

(٢) المصدر السابق جـ ٣ ص ٥٢ .

(٣) رواه البخاري ومسلم عن أبي موسى . انظر : منتخب الصحيحين ص١٣٣ .

هذا الاعتبار يجوز قياس النَّبيذ على الخمر في الحرمة بجامع الإسكار في كُلٍّ ، وذلك لأنَّ الوصف قد اعتبره الشَّارع بالترتيب .

وحكى الآمدي في هذا القسم خلافاً ، وهو إنكار البعض للتعليل به ، وقبول البعض الآخر له ، وهو المؤيد عنده .

ورد على مَنْ أنكر قبوله بأنَّه لا يظهر وجه لهذا الإنكار ، فإنَّ مجرد وجود الوصف مع الحكم مفيد لظن العلية ، والظن يجب العمل به ، وذلك لأنَّا إذا رأينا شخصاً يحسن إلى مَنْ يحسن إليه ، ويسيء إلى مَنْ يسيء إليه ، ولاعهد لنا قبل ذلك بحاله فيما يرجع لمقابلة الإحسان والإساءة ، غلب على ظننا أنَّ سبب حصول الإحسان منه في الحالة الأولى هو الإحسان ، وأن سبب حصول الإساءة منه في الحالة الثانية هو الإساءة (١) .

القسم الثالث : أن يكون الوصف قد اعتبر الشارع جنسه في جنس الحكم لا غير ، ولم يجيء اعتبار عين الوصف في عين الحكم ، ولاعينه في جنسه ، ولا العكس ، ولا جنسه في جنسه ، ولا دل على كونه علة نصٌّ ولا إجماعٌ ، وسماه غريباً أيضاً ، إلا أنَّه دون سابقه في الرتبة .

مثاله : مُثل لهذا القسم باعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر - وهذا هو الوصف - في جنس التخفيف - وهذا هو الحكم - .

وإنَّمَا كان هذا اعتبار جنس في جنس ؛ لأنَّ المشقة تحتها أنواع متباينة ، فإنَّ المشقة اللاحقة للحائض بسبب تكرار الصَّلاة غير المشقة التي تلحق

---

(١) الإحكام للآمدي جـ٣ ص ٥٣ .

المسافر بسبب إتمام الصَّلاة ، كما أنَّ التخفيف الذي حظي به المسافر - وهو قصر الصَّلاة - غير التخفيف الذي حصل للحائض - وهو سقوط الصَّلاة رأساً - ، ولو كان كُلٌّ من المشقتين والتخفيفين متحدين في المعنى ، لكان من اعتبار النوع في النوع لا الجنس في الجنس (١) .

القسم الرابع : هو الوصف المناسب الذي لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار بطريق من الطرق المذكورة ، ولا ظهر إلغاؤه ، ويُسَمَّى بالمرسل .

وقد ذكر الآمدي في مبحث الأدلة المختلف فيها أنَّ هذا النوع مردود لدى الفقهاء من شافعية وحنفية وغيرهم ، ولم يقل به إلا مالك مع إنكار أصحابه لذلك عنه .

ثُمَّ قال : « ولعلَّ النقل إنْ صَحَّ عنه فالأشبه أنَّه لم يقل بذلك في كُلِّ مصلحة ، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكليَّة الحاصلة قطعاً ، لا فيما كان من المصالح غير ضروري ولا كلي ولا وقوعه قطعي »، ثُمَّ مثَّل له بمسألة الترس المُتَقَدِّمَة (٢) .

القسم الخامس : هو المناسب الذي لم يشهد له أصل بالاعتبار بوجه من الوجوه السابقة ، وظهر مع ذلك إلغاؤه وإعراض الشَّارع عنه ، ويُسَمَّى هذا بالملغى .

ومَثَّل له بإيجاب شهرين في كفارة الفطر في رمضان ابتداءً في حال مَنْ

(١) الإحكام للآمدي جـ ٣ ص ٥٣ .
(٢) المصدر السابق جـ٣ ص ١٣٨ .

لا ينزجر بغير الصِّيام كما مَرَّ ، وهذا القسم مردود بالاتفاق كما حكى الآمدي . هذا خلاصة ما حكاه الآمدي في هذا المقام .

موازنة بين طريقة الآمدي وابن الحاجب :

أولاً : اتفقا على :

١ - أنَّ اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم بنَصٍّ أو إجماع يُسَمَّى مؤثِّراً، كما أنَّه متفق عليه بين القائمين .

٢ - وعلى أنَّ اعتبار عين الوصف في جنس الحكم ، وعكسه بنصٍّ أو إجماع مقبول ، واختلفا في اسمه ، فعند الآمدي هو من المؤثِّر ، وعند ابن الحاجب من الملائم إلا أنَّه يزيد في الصُّورتين المتقدِّمتين اعتبار عين الوصف في عين الحكم بالترتيب في محل آخر .

٣ - كما اتفقا في أنَّ اعتبار عين الوصف في عين الحكم بمجرد الترتيب يُسَمَّى غريباً .

٤ - كذلك اتفقا في كُلٍّ من المرسل المختلف فيه بين العلماء ، والملغى المتفق على ردِّه وهو ما ثبت إلغاؤه .

٥ - اتفقا على ذكر خمسة أقسام ، وإن اختلفا في ألقاب بعضها .

واختلفا فيما يأتي :

١- أنَّ اعتبار الجنس في الجنس بالترتيب فقط غريب عند الآمدي ، ولم يأت ذكره عند ابن الحاجب .

٢- لم يذكر الآمدي غريب المرسل ، وقد ذكره ابن الحاجب وحكى الاتفاق على ردِّه .

٣- لم يجعل الآمدي للمرسل المختلف فيه أنواعاً كما ذكر شارح ابن الحاجب .

٤- اختلفا في معنى الملائم، وفي أفراده، فعند الآمدي ما اعتبر فيه عين الوصف في عين الحكم ، وجنس الوصف في جنس الحكم في مكان آخر ، والاعتبار في المكانين بالترتيب فقط، كما أنَّه محصور عنده في هذه الصورة .

ويخالفه ابن الحاجب في أنَّ الملائم ما اعتبر عينه في عين الحكم بالترتيب ، واعتبر في مكان آخر عين الوصف في جنس الحكم ، أو العكس ، أو جنس الوصف في جنس الحكم بنص أو إجماع ، وفي أنَّ صوره ثلاث لا واحدة كما قال الآمدي .

٥- لا يوجد عند الآمدي صورة فيها اعتبار العين في العين بالترتيب ، واعتبار الجنس في الجنس في مكان آخر بنصٍّ أو إجماع ، وقد قال بذلك ابن الحاجب ، وجعلها من أفراد الملائم .

طريقة الحنفية :

ينقسم الوصف عندهم إلى : مؤثر ، وغير مؤثر .

المؤثر :

هو الوصف الذي اعتبر الشارع تأثير عينه في عين الحكم ، أو جنسه في عين الحكم ، أو عينه في جنس الحكم ، أو جنسه في جنس الحكم بنص أو إجماع [١] .

فهو يوافق المؤثر عند الآمدي فيما عدا اعتبار الجنس في الجنس ، فإنَّ

---

(١) التحرير وشرحه جـ٣ ص ١٥٣ ، ١٥٤ .

الآمدي لم يذكره ، ويشمل كل من المؤثر ، وملائم المناسب ، وملائم المرسل عند ابن الحاجب ، لأنَّ الملائم في كل من المناسب المعتبر ، والمناسب المرسل عند ابن الحاجب هو : عبارة عن اعتبار عين الوصف في جنس الحكم ، والعكس ، واعتبار جنس الوصف في جنس الحكم ، كُلُّ هذه الصور معتبرة بنص أو إجماع ، إلا أنَّه زاد في ملائم المناسب المعتبر أن يكون قد اعتبر عين الوصف في عين الحكم بالترتيب ، والفرق بينهما أنَّ الجنس في ملائم المناسب يعني به الجنس غير البعيد ، وفي ملائم المرسل الجنس البعيد .

ثُمَّ إنَّ هذه الصور الأربع عند الحنفية تأتي بسائط - أي غير مركبة كما تَقَدَّم تمثيله - كما تأتي مركبة ، بمعنى أن يضاف إلى تأثير عين الوصف في عين الحكم تأثير جنسه أيضاً في عين الحكم ، فيكون الوصف مؤثراً في الحكم بعينه وبجنسه مثلاً ، وهكذا في سائر الأقسام .

والخلاصة : أنَّ الوصف تارة يؤثر بجهة واحدة ، وتارة بجهتين فأكثر ، ويُسَمَّى الأول وصفاً بسيطاً ، ويُسَمَّى الثاني مركباً ، وله أقسام يطول ذكرها .

موازنة بين طريقتي ابن الحاجب والحنفية :

وبما قَدَّمْنَاه في حقيقة المؤثر عند الحنفية نجده شمل سبعة أنواع مِمَّا ذكره ابن الحاجب ، هي : المؤثر ، والملائم المعتبر بأقسامه الثلاثة ، والملائم المرسل بأقسامه الثلاثة كذلك . هذه أقسام الوصف المعتبر عند الحنفية ، ويُسَمَّى مؤثراً .

وإليك نص التحرير وشرحه المفيد لما قَدَّمْنَاه قالا : « وظهر أنَّ المؤثر عندهم - أي الحنفية - أعم منه أي المؤثر عند الشَّافعية ، وهو ما ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في عين الحكم ، ومن الملائم الأول الذي هو من أقسام المناسب بأقسامه الثلاثة ، وهو ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ثبوته مع الحكم في المحل مع اعتبار عينه في جنس الحكم بنص أو إجماع ، أو جنسه في عينه ، أو في جنسه ، وما من المرسل -أي وثلاثة أقسام الملائم المرسل- وهي ما لم يثبت العين مع العين في المحل ، لكن ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم ، أو جنسه في عينه أو جنسه .

فشمل المؤثر عند الحنفية - وهو الذي ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في عين الحكم أو جنسه ، أو جنسه في عين الحكم أو جنسه - سبعة أقسام في عرف الشَّافعية »[1] .

الوصف غير المؤثر :

أمَّا غير المؤثر فهو ما لم يعتبره الشَّارع مؤثراً في الحكم بنَصٍّ أو إجماعٍ لا عيناً في عين ، ولا جنساً في جنس ، ولا عيناً في جنس ، ولا عكسه ، فإن علم إلغاء الشَّارع له فهو الملغى ، وإن لم يعلم إلغاء الشَّارع له فهو المرسل[2] .

وقد تقَدَّم أنَّ الأحناف يأخذون بملائم المرسل ويجعلونه من قبيل المؤثر ، فيكون المراد بالمرسل في قسم الوصف غير المؤثر المرسل الغريب .

---

(١) التحرير وشرحه جـ٣ ص ١٥٩ .

(٢) تلخيص مباحث القياس للمرصفي ص ٧٧ .

وكذلك يدخل في قسم غير المؤثر عندهم : المناسب الغريب ، وهو ما أثر عينه في عين الحكم بالترتيب فقط ، وتقدم قبوله عند الشَّافعية كما مر في عبارة الآمدي .

فإذاً غير المؤثر عند الحنفية ثلاثة : ملغى ، وغريب المرسل ، وغريب المناسب .

أمَّا الملغى فمتفق على ردِّه ، وكذا غريب المرسل كما حكى ذلك ابن الحاجب ، وإن ذكر بعض الأصوليين قول الإمام مالك به [1] - رضي الله عنه - .

أمَّا غريب المناسب فمقول به عند الشَّافعية ، واختلف الحنفية فبعضهم يحكي ردَّه لصاحب شرح مسلم الثبوت ، وإليك عبارته مع المتن في شأن المقبول والمردود قالا : « فالمؤثر وثلاثة من الملائم وثلاثة من ملائم المرسل في عرف الشَّافعية كلها مقبول عند الحنفية كما ظهر لك عن قريب ، دون الغريب من المرسل بل الغريب مطلقاً لعدم ظهور تأثيره شرعاً بوجه من الوجوه ولابد منه »[2] . وبعضهم يحكي جواز العمل به دون وجوبه [3] .

موازنة بين طريقة الحنفية وطرق الشَّافعية :

وبالنظر في طريقة الحنفية يعلم أنَّها موافقة لطريقة ابن الحاجب في حكم الوصف المناسب من حيث القبول والرد ، ولا خلاف بينهما إلا في

---

(١) انظر : المسلم وشرحه جـ٢ ص ٢٦٦ .

(٢) انظر : المصدر السابق جـ٢ ص ٢٧٠ .

(٣) التحرير وشرحه جـ٣ ص ١٥٩ ، وتلخيص مباحث القياس للمرصفي ص ٧٧ .

غريب المناسب ، وإلا في ألقاب هذه الأنواع ، فهي عند الحنفية راجعة إلى قسمين : مؤثر ، وغير مؤثر ، وعند ابن الحاجب ترجع إلى : مؤثر ، وملائم ، وغريب ، ومرسل .

موازنة بين طريقة الآمدي والحنفية :

نرى أنَّ هناك اتفاقاً في الوصف المناسب المؤثر بين طريقة الآمدي وطريقة الحنفية إذا استثنينا اعتبار الجنس في الجنس ، وأقسام ملائم المرسل الثلاثة ، لعدم ورودها في كلام الآمدي كلها ، بل ذكر نوعاً واحداً ، وهو ما خلا عن الاعتبار بنوعيه ، أعني : بالنص والإجماع ، وبالترتيب .

ويخالفهم في الملائم لأنَّه عنده ما اعتبر عينه في عين الحكم وجنسه في جنس الحكم في محل آخر ، والاعتبار في المكانين بالترتيب لا بالنص والإجماع ، كما يخالفهم أيضاً في غريب المناسب بقسميه عنده ، وهما اعتبار العين في العين بالترتيب فقط ، واعتبار الجنس في الجنس بالترتيب فقط أيضاً .

فهذه الأقسام الثلاثة ليست عند الحنفية من المؤثر قطعاً ، لانتفاء الاعتبار فيها بالنص والإجماع ، إلا أنَّ الأول من أنواع الغريب ، وهو ما اعتبر عينه في عين الحكم بالترتيب لا بنص ولا بإجماع - اختلفوا فيه قبولاً ورداً كما مَرَّ .

أمَّا القسمان الباقيان وهما الملائم عند الآمدي ، والنوع الثاني من أنواع الغريب عنده أيضاً ، فلم يرد لهما ذكر في كلام الحنفية ، ولعلهما من قسم الغريب الذي جرى فيه الخلاف بينهم .

كلمة عامة عن هذه الطرق

هذا الذي قَـدَّمْنَاه من طرق للأصـوليـين هو المشـهـور ، وهنـاك طرق تختلف عنهـا في القرب والبعـد ، فللرَّازي طريقته ، وللغـزالي طريقتـه ، وللبـيـضـاوي طريقـتـه ، وكـل واحـد منهـم سلك طريقـاً يخـالف في بعض الوجوه طريق الآخر ، كـما أنَّـها تختلف مع ما قَدَّمْنَاه ، وهذا الذي قَـدَّمْنَاه ما استطعنا جمعه وتلخيصه ومقارنته من هذه الطرق ، وهي دقيقـة متشابهة مضطربة ، والمرجع في تقسيمها وتنويعها الاجتهاد ، فكل واحد من هؤلاء الأئمة سلك ما سلكه من طريق حسـبما أدَّاه اجتـهاده ونظره ، والأنظار تخـتلف ، فقـد يرى بعضـهم أنَّ الذي تحصل عليه من تقسيم وتنويع هو الذي وقع شـرعـاً ، على حيـن أنَّ غيـره قـد ظفـر في الشَّـرع بما لـم يظفـر ، فالمسألة اجتهادية ولا يمكن الوصول فيها إلى أمر موحد ؛ لأنَّ المقام عسير الضبط متشعب المسالك ، لذلك نراهم يصرِّحون بأنَّ ما انتهوا إليه في هذا الموضوع إنَّمَا هو ظنون أدَّى إليها الاجتهاد والبحث ، ويكلون علم حقيقة ذلك لله تعـالى ، يقـول الإمـام الرَّازي : « ولا يمكن ضـبط القـول في هذه الأقسام لكثرتها ، والله سبحانه وتعالى العالم بحقائقها »[1] .

ويقـول الغـزالي : إنَّ ضبط هذا الجنس بالضـوابط الكلية عـسير ، بل للمجتهد في كل مسألة ذوق خاص بها فلنفوض ذلك لرأي المجتهد[2] .

ويقـول في مكان آخر : « وبالجملة إذا فتح باب القيـاس فالضبط بعده

---

(١) انظر نبراس العقول ص ٣٠٦ .

(٢) تعليل الأحكام ص ٢٥٦ .

غير ممكن لكن يتبع الظن ، والظن على مراتب ، وأقواه المؤثر ، ودونه الملائم، ودونه المناسب الذي لا يلائم ، وهو أيضاً درجات يختلف باختلاف قوة المناسبة ... إلى أن قال : « ولا يمكن ضبط درجات المناسبة أصلاً ، بل لكل مسألة ذوق خاص ينبغي أن ينظر فيه المجتهد » (١) .

ويقول ابن السبكي في تكملة الإبهاج : « وعبارات المصنفين في التعبير عن هذه الأقسام مضطربة ، والأمر فيها قريب لكونه أمراً اصطلاحياً » (٢) .

غرض الأصوليين من هذه المناهج التي انتهجوها :

وعلى كل حال فإنَّ الغرض من هذه التقسيمات والتنويعات لدى هؤلاء الأئمة ضبط أحوال الأوصاف ، ومعرفة ما قبله الشارع منها ، وبنى عليه الأحكام ، وما ردَّه وبنى الأحكام على خلافه ، ومعرفة الأولى فالأولى من هذه الأنواع عند اجتماعها .

الحاصل من عرض هذه الطرق

ومما بسطنا القول فيه فيما تَقَدَّم يعلم أنَّهم اتفقوا على بعض الأوصاف، وبنوا أحكام الشَّارع عليها ، كما اتفقوا على ردِّ بعضها ، واختلفوا في بعض الأوصاف .

فالقسم الأول : يتناول : المؤثر عند جمهور الشَّافعية ، وملائم المناسب ، كما مَرَّ بيانهما .

---

(١) المستصفى للغزالي جـ٢ ص ٣٠٥ .

(٢) تعليل الأحكام لشلبي ص ٢٥٦ .

والقسم الثاني: يتناول: الملغى الذي ثبت ردُّه عن الشَّارع، كما يتناول ما لم يثبت اعتباره ولا ردُّه، ولم يثبت كذلك اعتباره بالنوع في الجنس، والعكس، والجنس في الجنس، وهو المسمى بغريب المرسل، ولا عبرة بما قاله صاحب المسلم عن مالك من قوله بهذا النوع بعد نقل ابن الحاجب الاتفاق على رده، وتصريح المالكية باشتراطهم استناد المرسل على جنس عام في الشريعة، كما يأتي تفصيله.

القسم الثالث: هو الغريب من المناسب، وملائم المرسل.

فالأول قبله الشَّافعية، واختلف فيه الحنفية: فبعضهم رده، وبعضهم قبله من حيث جواز العمل لا وجوبه، كما ذكره صاحب التلويح وابن الهمام وشرحه كما مَرَّ[1]. ولَعَلَّ تجويز العمل به هو المشهور لأنِّي لم أر مَنْ رده من الحنفية غير شارح المسلم.

أمَّا الثاني فهو مقبول عند الحنفية قطعاً لأنَّه من قبيل المؤثر، وحكى فيه الشَّافعية الخلاف، فنسبوا القول به لمالك والشَّافعي، وللغزالي بقيود، واختار ابن الحاجب رده.

هذه أهم مناطق الخلاف والوفاق في هذا الموضوع.

وسنبني القول في تقسيم المصلحة على هذا الحاصل المتقدم فنقول:

أقسام المصلحة من حيث اعتبار الشارع وعدمه:

وإذا علمنا مما مَرَّ الأوصاف المتفق عليها، والأوصاف المختلف فيها

---

(١) التلويح جـ٢ ص ٣٨٨، والتحرير وشرحه جـ٣ ص ١٥٩.

فنقول هنا :

إنَّ المصلحة منها ما هو متفق على اعتباره ، ومنها ما هو متفق على ردِّه ، ومنها ما هو مختلف فيه ، على وزان الوصف في ذلك ، فكل وصف اتفق عليه كانت مصالح الأحكام المبنية عليه متفقاً عليه ، وبالتالي أذن في تحصيلها عن هذا الطريق .

وكل وصف اتفق على رده اتفق على رد ما ترتب على أحكامه من مصالح ، وتبع ذلك المنع من تحصيلها عن هذا الطريق .

وكل وصف اختلف فيه اختلف فيما نتج عنه من مصالح بواسطة الأحكام المبنية عليه ؛ فبعض العلماء يرى أنَّ الوصف الذي أدَّى إليها طريق لتحصيلها وجلبها ، وبعضهم لا يرى شرعية المصلحة الآتية عن هذا الطريق ، فيفرع على ذلك ردها ، وعدم جواز جلبها فيلحقها بالقسم الثاني .

وعلى هذا فتكون أنواع المصلحة ثلاثة : مصالح معتبرة ، ومصالح ملغاة ، ومصالح مختلف فيها ، ونعني بهذه : المصالح المرسلة [1] .

---

(١) وإنَّمَا حصرنا القسم المختلف فيه في المصلحة المرسلة ، مع أنَّ المناسب الغريب اختلف فيه أيضاً كما مَرَّ ؛ لأنَّه قد مَرَّ أنَّ المناسب الغريب يفيد ظن العلية فيجب الأخذ به ، ولا يلتفت إلى المخالف في هذا ، كما ذكر ذلك الآمدي ، ولقول الغزالي في شأنه : قَلَّمَا يوجد في الشرع اعتبار مصلحة خاصة إلا وللشرع التفات إلى حينها . انظر : نبراس العقول ص ٣١٧ .

على أنَّ الذي ينكره الحنفية إنَّمَا هو وجوب العمل بالغريب لا جوازه ، كما ذكره السعد والكمال .

القسم الأول : المصلحة المعتبرة :

هي : كل مصلحة ثبت الحكم المؤدي إليها بالنص أو بالإجماع أو بالقياس الذي كانت العلة فيه معتبرة بنوع من أنواع الاعتبارات التي تقدمت من النص والإجماع والترتيب ، وذلك كمصلحة البيع وهي ملك المبيع ، التي دل عليها قوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾[1] .

وكالمصلحة المترتبة على شرب المسكر غير الخمر مثلاً مما ثبت النهي فيه بالقياس ، وهكذا كل مصلحة اعتمد الحكم المؤدي إليها على إجماع ، أو نص ، أو قياس معتمد على علة من العلل التي تَقَدَّم الاتفاق عليها .

القسم الثاني : المصلحة الملغاة :

هي كل مصلحة قام النص ، أو الإجماع ، أو القياس بوجه من وجوهه المتقدمة أعني سواء أنص على علته أو أجمع . . إلخ على إلغائها ، وعدم اعتبارها .

أو هي المصلحة المترتبة على حكم قام الدليل على أنَّ العلة الموجبة له ملغاة ، أو أنَّ العلة فيه لم تعتبر ولم تلغ ، ولم يرد اعتبار جنسها البعيد إن قلنا بوجود هذا النوع من المصالح .

وقد مَثَّلُوا لها بالمصلحة المترتبة على الإفتاء بصيام شهرين متتابعين أولاً ، لمن جامع في نهار رمضان ، وتلك المصلحة المترتبة هي الزجر عن انتهاك حرمة أوامر الشَّرع[2] .

---

(١) سورة البقرة : الآية ٢٧٥ .

(٢) انظر كتب الأصول في بحث المناسب الملغى .

وهذه الفتوى تنسب إلى الإمام يحيى بن يحيى، تلميذ الإمام مالك [1]، فقد أفتى عبد الرحمن بن معاوية أول ملوك بني أمية بالأندلس .

الكلام على هذه الفتوى ومناقشة كونها من قسم المصلحة الملغاة :

نص الفتوى كما ذكره الأبي [2]:

قال : « سأل الأمير عبد الرحمن بن معاوية أول ملوك بني أمية بالأندلس عن وطئه جارية له في رمضان - الفقهاء ، فبادر يحيى بن يحيى وأفتاه بالصَّوم وسكت الحاضرون ، ثُمَّ سألوه بعد خروجه لِمَ لَمْ تفته بالتخيير في الثلاث ؟ فقال : لو خيرته وطىء كل يوم وأعتق ، فلم ينكروا عليه .

وتعقَّبَه الفخر بأنَّه مما ظهر من الشَّرع إلغاؤه ، واتَّفَقَ العلماء على إبطاله .

وتأوَّل بعضهم فتوى يحيى بأنَّه رآه فقيراً ؛ لأنَّ جميع ما بيده

---

(١) هو يحيى بن يحيى بن كثير بن وسلاس بكسر الواو، يكنى أبا محمد، سمع مالكاً والليث، وسمع من أصحاب مالك من ابن وهب وابن القاسم، وبه تفقه ، وكانت فتاوى الأندلس، تدور عليه، وبه انتشر مذهب مالك في الأندلس، وكان يحيى يفضل بالعقل على علمه، انتهت إليه رئاسة العلم بالأندلس، توفي سنة (٢٣٤هـ)، وعمره يوم توفي اثنتان وثمانون سنة . الديباج ص ٣٥١ .

(٢) محمد بن خلفه (بكسر الخاء) بن عمر التونسي، شهر بالابن، الإمام المحقق المدقق البارع الحافظ الحاج الرحلة، أخذ عن ابن عرفة ولازمه واشتهر في حياته بالمهارة، وكان من أعيان أصحاب ابن عرفة ومحققيهم، شرح مسلماً ، وصفه ابن حجر بالأصولي عالم المغرب بالمعقول، وفاته سنة (٨٢٨ هـ) . نيل الابتهاج ٢٨٧ .

للمسلمين ، وأنت تعرف أنَّ هذا خلاف ما علل به يحيى ، إلا أن يقال : إنَّه وإن كان خلافه غير مناف له ، ولأنَّ في التصريح بذلك لو صَرَّحَ به إيحاشاً للأمير » [1] .

فيؤخذ من هذه الفتوى حسبما نقلها الأبي أمور :

الأول : أنَّ ظاهر الفتوى على خلاف مذهب مالك بدليل سؤال الفقهاء ليحيى ، وإلا لما كان للسؤال مكان .

الثاني : فيها تعيين مذهب مالك في الكفارة ، وهو التخيير بين العتق والصِّيام والإطعام ، لا الترتيب كما هو مذهب غيره .

ودليل ذلك ما رواه مالك في الموطأ ، وهو : « أنَّ رجلاً أفطر في رمضان فأمره رسول الله ﷺ أن يكفر بعتق رقبة ، أو صيام ، أو إطعام ستين مسكيناً » [2] .

فدَلَّ الحديث على التخيير بين خصال الكفارة لا الترتيب لوجود أو المفيدة للتخيير .

الثالث : يظهر من سؤالهم وإنكارهم عليه كما ورد في بعض الروايات [3] ، أنَّه ليس للمفتي أن يتخير للمستفتي واحداً من العدد الذي فيه التخيير ، وإنَّمَا يعلمه بالأوجه المخير فيها ، ويدعه وشأنه فيما يختاره ،

---

(١) شرح مسلم للأبي جـ٣ ص ٢٤٣ .

(٢) الموطأ جـ١ ص ٢٩٦ ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي .

(٣) انظر : التحرير وشرحه جـ٣ ص١٥٠ ، والإسنوي مع البدخشي جـ٣ ص٥٧ .

ولو كان له ذلك لما سألوه، بل لما أنكروا عليه كما جاء في بعض الروايات .

الرابع : أنَّ تعقب الفخر لهذه الفتوى ورده لها إنَّمَا هو من حيث مخالفتها للشرع ، ومخالفتها إمَّا من حيث المخالفة في الترتيب بين الأصناف - كما هو مذهب غير المالكية -، أو من حيث منع التخيير فيما ورد الشرع فيه بالتخيير - كما هو مذهب مالك - .

وتعقب الفخر ليحيى بالمعنى الأول غير صحيح ؛ لأنَّه لا يرى الترتيب مذهباً ، وإنَّمَا يصح أن يتعقبه به وينكر عليه في المعنى الثاني وهو تعيين نوع من أنواع الكفارة، وتحتمه على المستفتي مع أنَّ الشرع ورد بالتخيير فيه .

الخامس : أنَّه يفهم من سكوت الفقهاء على ما أجابهم به يحيى من إرادته بفتواه الزجر : تصويبهم له ، وهو اللائق بحالهم وأمانتهم العلمية ، إذ لو اعتقدوا الخطأ فيها لما سكتوا على هذا الخطأ .

ويحتمل أنَّهم لا يرون مذهبه هذا إلا أنَّهم سلموا له اجتهاده فقط ، وهذا الاحتمال أقرب ؛ لأنَّ القول المعول عليه في المذهب هو التخيير بين خصال الكَفَّارة لا فرق بين ملك وغيره كما يأتي .

السادس : في توجيه فتوى يحيى هذه ، فقد اختلف العلماء في تخريجها فبعضهم حكم بالبطلان كالفخر الرَّازي ، وبعضهم قال بصحتها، وهؤلاء اختلفوا : فقال بعضهم : إنَّمَا أفتى الملك بذلك لأنَّه فقير ، وبعضهم قال : إنَّ التخيير مخصوص بغير مَنْ هذا حاله من النَّاس، أمَّا من هذا حاله فيحكم له بما يتحقق به الزجر ، وبعضهم يرى أنَّ فتوى يحيى بذلك ليست على طريق الإلزام ، وأنَّ الصيام شيء لا يجوز غيره ،

بل أفتاه بما هو أنفع له من حيث كونه رادعاً ، وإليك التفصيل في هذه التوجيهات :

التوجيه الأول : أنَّ يحيى يرى تخصيص النص بغير حالة الملك وأمثاله ، ولعل هذا يشير إليه قول يحيى نفسه ، وهوقوله : لو خيرته وطىء كل يوم وأعتق ، « فأشار إلى أنَّه إنَّمَا أفتاه بذلك لينزجر ، فعلَّل الإفتاء بالانزجار ، ولأجل هذا قال الحطاب [1] نقلاً عن القرافي في شرح المحصول : « هذا المثال - فتوى يحيى - قد يتخيل فيه أنَّه ليس مما أبطله الشَّارع لأجل قيام الفرق بين الملوك وغيرهم ، وأنَّ الشرع إنَّمَا شرع الكفارة زجراً ، والملوك لا تنزجر بالإعتاق ، فتعيَّن ما هو زجر في حقهم ، فهذا نوع من النظر المصلحي الذي لا تأباه القواعد » [2].

وكلام القرافي هذا يشير إلى أنَّ التخيير بين خصال الكفارة إنَّمَا هو في حق من ينزجر بكل واحد من أنواعها ، وأمَّا من لا ينزجر إلا ببعض الأنواع دون بعض فيتعين في حقه ما هو زاجر له ، فكأنَّه خص النص القاضي بالتخيير بحالة غير حالة الملوك الذين لا يزجرهم إلا الصوم ، يوضح هذا أكثر ما ذكره العلامة الأمير المالكي في شرح مجموعه في الفقه عند قوله في كفارة الصوم : « لكل مد بمده عليه الصَّلاة والسَّلام وهو

---

(١) الحطاب : محمد بن عبد الرحمن بن حسن الرعيني ، المغربي الأصل المكي المولد ، شهر بالحطاب ، الإمام المحقق البارع الحافظ ، جامعاً لفنون العلم ، متقناً محصلاً متفنناً نقاداً عالماً بالتغير ووجوهه ، محققاً في الفقه وأصوله ، ذو مؤلفات كثيرة منها شرحه على خليل في فقه مالك ، ولد سنة (٩٠٢ هـ) وتوفي سنة (٩٥٤ هـ) . انظر : نيل الابتهاج بتطريز الديباج ص ٣٣٧ ، ٣٣٨ .
(٢) الحطاب على خليل جـ ٢ ص ٤٣٥ ، ٤٣٦ .

أفضل »، قال في شرح ذلك لكثرة تعديه ، وإن أخذ من فتوى يحيى بن يحيى الأندلسي للأمير عبد الرحمن بالصوم، أنَّ المراعى : الزجر ، وعلله بأنَّه لا ينزجر بحال ، وتعقبه الرَّازي بأنَّ هذا أمر لم يلاحظه الشَّارع ، وأجاب القرافي بأنَّ قواعد الحكمة تقتضيه .

ثُمَّ قال في حاشيته على هذا الشرح معلقاً على قوله : « قواعد الحكمة تقتضيه » هو من قبيل قول عمر بن عبد العزيز : تحدث للنَّاس أقضية [1] .

فأخذ من كلام الأمير أنَّ العلة في الكفارة هي الزجر ، والحكم يدور معها فكل ما وجد فيه الزجر فهو الكفارة ، وما لا يتأتى به فليس بكفارة زاجرة في حق من لم ينزجر له .

وأشار الأمير إلى ما قلناه من تخصيص النص بما روي عن سيدنا عمر ابن عبد العزيز تحدث للنَّاس ... إلخ، وقد فسر القرافي كلام سيدنا عمر هذا في الفروق بأنَّه يريد منه أنَّ الأحكام تتغير بتغير أسبابها ، قال القرافي بعد ذكره مقالة عمر السابقة : ولم يرد رضي الله عنه نسخ حكم ، بل المجتهد فيه ينتقل له الاجتهاد لاختلاف الأسباب [2] .

وفسَّره في موضع آخر من هذا الكتاب بقوله : « أي يحدثوا أسباباً يقتضي الشرع فيها أموراً لم تكن قبل ذلك ، لأجل عدم سببها قبل ذلك لا لأنَّها شرع متجدد » [3] .

وتنزيل هذا المعنى هنا أنَّ النَّاس كانوا ينزجرون بأي نوع من أنواع

(١) شرح مجموع الأمير مع الحاشية جـ ١ ص ٢٩٩ .
(٢) الفروق للقرافي جـ ٤ ص ١٧٩ .
(٣) المصدر السابق جـ ٤ ص ٢٥١ .

الكفارة، فكانت الكفَّارة في حقهم على التخيير ، فلمَّا صار بعضهم لا ينزجر إلا بنوع خاص من أنواع الكفَّارة تغير الحكم في حق هؤلاء، وهو التخيير ، إلى تعيين ما ينزجرون به ، فسبب التخيير كان حصول الانزجار بكل واحد منها وسبب التعيين عدم ذلك .

ويشير إلى هذا التخريج والتوجيه لفتوى يحيى قول الغزالي في المستصفى عندما ذكر أنَّ السعي في الأرض بالفساد الذي لا ينزجر بأي نوع من أنواع العقوبات إلا بقتله ، ولو ترك لتعرض النفوس والأموال للضياع، قال فيه : إنَّه لا يبعد أن يرى جواز قتله لأنَّه ظهرت منه جرائم توجب العقوبة، وإن لم توجب القتل وكأنَّه ألحق بالعجماوات ، ثُمَّ أورد على نفسه أنَّ هذا يخالف نص قوله تعالى : ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا ﴾ الآية [1]، وقوله تعالى: ﴿ وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ ﴾ الآية [2]، ثُمَّ قال: قال فإن زعمتم أنَّا نخصص العموم بصورة ليس فيها خطر كلي ، فلنخصص العتق بصورة يحصل فيها الانزجار عن الجناية حتَّى يخرج عنها الملوك ، ثُمَّ قال : لهذا نرى المسألة في محل الاجتهاد ، ولا يبعد المنع من ذلك [3].

فقد سوى في الاعتراض بين حال السَّاعى في الأرض بالفساد ، وحال الملك من حيث إنَّ في كُلٍّ معارضة للنصوص ، فإذا جوز هذا فيلزم تجويز فتوى الملك ، ولم يمنع الغزالى مساواة الساعي في الأرض فساداً

(١) سورة النساء : الآية ٩٣ .
(٢) سورة الإسراء : الآية ٣٣ .
(٣) المستصفى للغزالي جـ١ ص ٣٠١، ٣٠٢ .

لمسألة الملك ، وإنَّمَا سلم بذلك كما يفهم من سياق كلامه السابق ، وقال : إنَّه لا يبعد المنع من قتل الساعي ، كما لا يبعد تجويز قتله ، فكذا ما كان مساوياً له وهو مسألة الملك ، فأفاد أنَّ التخصيص في مسألة له وجه ، وهو مرادنا من جلب كلام الغزالي [1] .

التوجيه الثاني لفتوى يحيى :

ذهب بعض العلماء إلى أنَّ يحيى إنَّمَا لم يفته بالعتق أو الإطعام لفقره فتعين في حقه الصيام ، قالوا : ولم يصرح يحيى بذلك لئلا يوقع الأمير في الوحشة بنسبته إيَّاه إلى الفقر وأنَّه لا يملك ما يكفر به من الإطعام أو الإعتاق .

واعترض على هذا بأنَّه غير ما علل به يحيى لفتواه إذ قد بيَّن وجه إفتائه بأنَّ غير الصوم لا يكفه عن الحرام .

وأجيب بأنَّه وإن كان غيره لا ينافيه ، وقد مَرَّ ذلك .

ولكن ما وجه عدم منافاة ما علل به يحيى لما علل به غيره من وصف الملك بالفقر ؟

لعَلَّ ذلك – والله أعلم – أنَّ الملك لا مانع من اجتماع الوصفين فيه عدم الانزجار بغير الصوم وقيام الفقر به .

---

(١) وهذا الذي ذهب إليه يحيى قد قال به غيره من فقهاء المالكية ، يقول الباجي : وقد أفتى أبو إبراهيم من استفتاه في ذلك من أهل الغنى الواسع بالصيام لما علم من حاله أنَّه أشق عليه من العتق والإطعام ، وأنَّه رادع له عن انتهاك حرمة الصوم . المنتقى شرح موطأ مالك للباجي جـ٢ ص ٥٤ .

وقد جاءت فتوى للإمام مالك في تعيين الصوم في بعض الكفارات معللة بفقر الملوك أيضاً ، يقول المواق [1] : « قد نقل عياض أنَّ الرشيد حنث في يمين ، فقال له غير مالك : عليك عتق رقبة ، فقال له مالك : عليك صيام ثلاثة أيام ، فقال الرشيد : قد قال الله تعالى : ﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ ﴾ ، فأقمتنى مقام المعدم ، قال : يا أمير المؤمنين كل ما في يدك ليس لك ، عليك صيام ثلاثة أيام » [2] .

وتوجيه فتوى يحيى بفقر الملك هو الذي يناسب حال الملوك ، لأنَّ ما بأيديهم ليس لهم كما قال مالك ، وكما قال الشيخ كنون [3] نقلاً عن بعض المالكية : « أكثر الملوك فقراء أفقرهم الدَّيْن بسبب ما جنوا على المسلمين بالهوى في أبنية الدور العالية ، والمراكب النفيسة ، والأطعمة الطيبة وإعطاء الأصدقاء ، وغير ذلك من التصرفات المنهي عنها شرعاً ، فهذه ديون عليهم وتكثر مع طول الأيَّام » [4] .

---

(١) محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري شهرياً لمواق (بفتح الميم وشد الواو) الأندلسي الغرناطي عالمها وصالحها وشيخها ومفتيها الإمام العلامة المحقق له شرح خليل سماه التاج والإكليل، توفي سنة (٨٩٧ هـ) . نيل الابتهاج ص ٣٢٤ .

(٢) المواق مع الحطاب جـ ٢ ص ٤٣٥ .

(٣) كنون أو جنون هو أبو عبد الله محمد بن المدني جنون المالكي الفاسي، أكبر المتضلعين في العلوم الشرعية من المعلنين للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وخاتمتهم في المغرب، له تآليف كثيرة، منها: حاشيته على الموطأ، وحاشية على عبد الباقي على خليل، توفي سنة (١٣٠٠ هـ) . الفكر السامي جـ٤ ص ١٣٦ ، ١٣٧ .

(٤) حاشية كنون مع الرهوني جـ ٢ ص ٣٦٧ .

التوجيه الثالث :

أنَّ يحيى لم يفت الملك بالصيام على أنَّه شيء لايجوز غيره ، بل اختار له ذلك ؛ لأنَّه هو الذي يلائمه ، حتَّى لو اختار الملك غير الصيام لكفاه ، يقول في ذلك الشيخ سليمان عبد الفتاح : « ولا وجه للإنكار عليه - أي يحيى - لأنَّه مالكي يرى التخيير بين الخصال الثلاث ، وقد اختار له ما هو أنجع في زجره ، ولم يفته على أنَّه أمر لا يجوز غيره »(١) .

التوجيه الرابع :

ما ذهب إليه الفخر من أنَّ هذه الفتوى باطلة لأنَّها مبنية على مصلحة شهد الشرع بإلغائها واتفق العلماء على ذلك ، فوجه بطلانها بمخالفتها للنص سواءً أكان دالاً على التخيير أو الترتيب ، إذ هذه الفتوى لم تأت على وجه من الرأيين ، كما وجه البطلان أيضاً بمخالفتها للإجماع ، إذ الأمَّة مجمعة على أنَّ الكفارة إمَّا على التخيير ، أو الترتيب ، وإيجاب الصوم أولاً ليس آتياً على واحد من المذهبين ، فكان مخالفاً لإجماعهم لذلك ، قال : « إنَّ هذه الفتوى مما ظهر إلغاؤه واتفق العلماء على إبطاله »(٢) .

الخلاصة في فتوى يحيى :

قد علم مما قَدَّمْنَاه أنَّ أنظار العلماء اختلفت في فتوى يحيى ، فبعضهم ذهب إلى بطلانها لأنَّه اعتمد فيها على مصلحة ملغاة ، ومن هؤلاء

---

(١) النبراس في مباحث من القياس ص ١٤٣ .
(٢) الأبي شرح مسلم جـ٣ ص ٢٤٣ .

الرَّازي، وبعضهم يرى أنَّها من قبيل المتفق عليه ، وبعضهم ذهب إلى أنَّها من المصالح المرسلة إذ حالة الأمير وتعيين الصوم فيها لم يرد نص بإلغائها ولا اعتبارها ، فهي مرسلة ، ذلك لأنَّ النَّصَّ في الكفارة المفيد للتخيير، معلل بحصول الزجر بأي واحد من المخير فيه ، فإذا انتفى في التخيير تعين ما فيه الزجر وهو الصيام للملك ، وهذا لم يدخل في النَّصِّ ؛ لأنَّه - أي النص - مرهون بعلته وهي الزجر ، وليس هناك نص يجعل للملوك حالة خاصة ، وفي الإفتاء بذلك مصلحة ، فينبغي المصير إليها . والله أعلم .

وعلى كل حال فإنَّ الذي ذهب إليه يحيى ليس مما عليه العمل في مذهب مالك ، بل المذهب على خلافه .

يقول الشيخ عبد الباقي [1] في شرحه على مختصر خليل عند قول المتن في شأن الإطعام في الكفارة : « وهو الأفضل » . قال عبد الباقي : أي من باقي أنواع الكفارة ولو لخليفة على المذهب »[2] .

إلا أنَّه وإن كان مخالفاً للمذهب فله وجه من النظر ، كما تقَدَّم توجيه ذلك عند القرافي والأمير ، وإذا كان الأمر كذلك فليست هذه المصلحة مما يخلص للتمثيل للمصلحة الملغاة ، بل دخلها أكثر من احتمال كما مر .

ومن أمثلة ذلك المصلحة التي ترتبت على عقود الربا وغيرها من

---

(١) الزرقاني هو : الإمام الحجة عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني المالكي ، له مؤلفات كثيرة ، منها : شرحه على شرحه على خليل في ثمانية أجزاء ، ولد سنة (١٠٢٠ هـ)، وتوفي سنة (١٠٩٩ هـ) . انظر : تاريخ الجبرتي جـ ١ ص٦٥ .

(٢) عبد الباقي على خليل جـ٢ باب الصوم .

العقود الممنوعة فإنَّها ملغاة لقيام الأدلة على منع الربا ، قال تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ [1] .

وبهذا القدر نكتفي في الكلام على المصالح المعتبرة ، والملغاة ، ونوجه الكلام إلى المصلحة الثالثة ، وهي : المصلحة المرسلة التي هي أم البحث ، فنقول :

---

(١) سورة البقرة : الآية ١٧٥ .



الباب الأول

في المصلحة المرسلة

ويشتمل على فصول :

الأول : في حقيقة المصلحة المرسلة ، وموضع خلاف الأصوليين فيها .

الثاني : في تحرير مذاهب الأصوليين في المصلحة .

الثالث : في ذكر مذاهب الأصوليين وحججهم على ما ذهبوا إليه .

الرابع : في مذهب الغزالي خاصة .

الخامس : في مذهب الطوفي .







الفصل الأول
حقيقة المصلحة المرسلة
وموضع خلاف الأصوليين فيها

ويشتمل هذا الفصل على مبحثين :

الأول : بيان مفهوم المصلحة عند الأصوليين .

الثاني : مكان الخلاف فيما بينهم منها هل هو كل ما يُسَمَّى مصلحة مرسلة أو بعض ذلك ؟ .




المبحث الأول

بيان مفهوم المصلحة عند الأصوليين

يؤخذ مفهومها من تعريفاتهم للوصف المرسل ، لأنَّه ملازم للمصلحة المرسلة ، وذلك لأنَّ الحكم المبني على هذا الوصف المرسل تكون مصلحته المترتبة عليه مرسلة أيضاً ، فكلما كان الوصف أو العلة مرسلة كانت المصلحة المترتبة على الحكم المبني على هذه العلة مرسلة ، فبناء على هذا يمكننا أن نأخذ رأيهم في مفهوم المصلحة المرسلة من خلال رأيهم في مفهوم الوصف المرسل ، وإليك تعريفاتهم له :

قال إمام الحرمين في تحديد الوصف المرسل : هو معنى مشعر بالحكم، مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه[1] .

وقال فيه الغزالي : هو التعلق بمجرد المصلحة من غير استشهاد بأصل معين[2] .

وقال الإسنوي نقلاً عن الآمدي والبيضاوي : هو المناسب الذي لا يعلم اعتباره ، ولا إلغاؤه[3] .

شرح هذه التعريفات :

تعريف إمام الحرمين ، يقصد بالمعنى الذي ورد جنساً في التعريف: الوصف الذي يبنى عليه الحكم ، أو العلة التي يبنى عليها الحكم .

---

(١) البرهان لإمام الحرمين صحيفة ٢٦١ .

(٢) شفاء الغليل للغزالي ص ٢٠٧ .

(٣) الإسنوي على المنهاج جـ٣ ص ٥٨ .

وقوله : مشعر ومناسب . لفظتان مترادفتا المعنى ، والمعنى أنَّ الوصف المرسل هو : ما يترتب على انبناء الحكم عليه مصلحة ، لأنَّ معنى كون الوصف مناسباً هو أن يكون في بناء الحكم عليه مصلحة ، وبمعنى آخر هو أن يترتب على جعل ذلك الوصف علة لحكم من الأحكام مصلحة ناشئة عن ذلك الحكم ، وقوله : فيما يقتضيه الفكر العقلي . متعلق بكل من مشعر ومناسب أي هذا الوصف مشعر ومناسب للحكم في نظر العقل ، فالمناسبة بين الحكم والوصف مستفادة من محض العقل ولم يأت بها دليل من الشرع . وقوله : من غير وجدان أصل ... إلخ ، معناه : أنَّ هذه المناسبة التي اشترك فيها كل من الوصف والحكم تجردت عن دلالة الأدلة المتفق عليها بين الأصوليين .

فالأصل في عبارة إمام الحرمين فيما يبدو مراد به الدليل الدال على علية الوصف ، أو الدليل الدال على عدم عليته ، ومراده بالمتفق عليه المتفق عليه بين القائمين خاصة .

فيكون معنى الفقرة الأخيرة من كلام إمام الحرمين : من غير دليل دال على علية الوصف أو عدم عليته ، وقد قَدَّمْنا في بحث الأوصاف المناسبة أنَّ الأصوليين اتفقوا في الجملة على أنَّ الوصف يكون علة إذا ورد النص أو الإجماع على أنَّه علة ، أو جاء الوصف مع الحكم في محل واحد من غير أن يرد نص على كونه علة أو إجماعاً كذلك ، وقد ورد في مكان آخر اعتبار عين ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم ، أو العكس ، أو جنس ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم بنص أو إجماع ، وهذا الطريق الأخير

هو ما يُسَمَّى بترتب الحكم على وفق الوصف ، فهذه الطرق الثلاثة هي التي تثبت بها علية الوصف .

كما قَدَّمْنَا أنَّ الأوصاف التي جاءت معارضة لهذه الأوصاف الثابتة بالطرق المتقدمة باطلة وملغية شرعاً . فإذا نفى إمام الحرمين وجود أصل يدلُّ على ثبوت علية الوصف ، أو يدلُّ على عدم ثبوت عليته لم يبق إلا الوصف الذي خلا من كل من أدلة الإثبات والنفي ، وهو المرسل .

معنى تعريف الإسنوي :

وبهذا التفسير يكون ما قاله إمام الحرمين عين مانقله الإسنوي معنى ، وإن اختلفت العبارة ، إذ معنى قول الإسنوي هو الوصف الذي لا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه - هو معنى عدم وجود أصل متفق عليه بين القائسين - يدلُّ على العلية أو عدمها الذي هو معنى قول إمام الحرمين ، ذلك لأنَّ الاعتبار المنفي العلم به في عبارة الإسنوي ، هو الاعتبار بطريق من الطرق الثلاثة المتقدمة ، والإلغاء الوارد في عبارته أيضاً هو إلغاء الوصف لوروده معارضاً لتلك الأوصاف التي ثبتت عليتها ، فتلاقت العبارتان ، فبهذا وضح كل من تعريف الإمام والإسنوي .

محترزات تعريف الإمام :

قوله : معنى . أي : وصف جنس يشمل جميع الأوصاف معتبرة ، وملغية ، ومرسلة : كما أنَّه يشمل المناسب منها وغير المناسب .

وقوله : مشعر بالحكم ومناسب له ، مخرج للأوصاف غير المناسبة

كالوصف الشبهي والطردي، فإنَّ كُلاً منهما لا مناسبة بينه وبين الحكم[1] .

وقوله : فيما يقتضيه ... إلخ، مخرج لكل من الأوصاف المعتبرة والأوصاف الملغية لأنَّها وجد الدليل على ثبوت عليتها ، أو عدم ثبوت عليتها ، فلم يبق إلا الوصف المرسل . والله أعلم .

شرح تعريف الغزالي :

قوله : التعلق ، أي : تعلق الفقيه ، أو المجتهد ، ومعناه احتجاجه بهذا الوصف واستناده عليه في بناء الحكم .

وقوله : بمجرد المصلحة، أي بالمصلحة الخالية من دليل يدل عليها اعتبار أو إلغاء ، وهو معنى قوله : من غير استشهاد بأصل معين ، فالمعنى هو تعلق الفقيه في إثبات حكم من الأحكام بالمصلحة الخالية من الأدلة المعينة الخاصة .

فقوله: تعلق الفقيه ، جنس يشمل تعلقه بدليل المصلحة ، وتعلقه بدليل آخر ، وخرج بقوله : بمجرد المصلحة ، تعلقه بغيرها من الأدلة من النص والإجماع وغير ذلك ، ووصف الأصل بكونه معيناً ليخرج الأصل العام وهو الدليل الكلي ، فإنَّ المصلحة لم تتجرد منه ، بل هي داخلة تحته ، ودال عليها .

ملاحظة على هذا التعريف :

أولاً : جعل المصلحة جزءاً في تعريف الوصف وهي مغايرة له .

---

(١) انظر : نبراس العقول ، الصفحات : ٢٣٩ ، ٣٣١ ، ٣٧٥ ، ٣٧٦ .

ثانياً : عرف الوصف بالتعلق ، والتعلق عمل من أعمال المجتهد ، فيلزم على هذا ألا توجد حقيقة الوصف المرسل إلا إذا تعلق به المجتهد، مع أنَّ الوصف ثابت ، وجد المجتهد أم لم يوجد .

إلا أن يقال في الأول : أراد من المصلحة الوصف ، لأنَّها مسببة عنه بواسطة الحكم ، فالوصف سبب للحكم ، والحكم سبب فيها ، فأطلق المسبب ، وأراد سببه غير المباشر .

وسيأتي مزيد إيضاح لتعريف الغزالي عند الكلام على المصلحة عنده .

تعبيرات الأصوليين عن هذا الوصف :

للأصوليين عدة تعبيرات عن هذا الوصف ، فيعبرون عنه بالمناسب المرسل ، وبالاستدلال المرسل [1] ، وبالاستدلال فقط[2] .

والألفاظ الثلاثة بمعنى واحد ، إذ أنَّها كلها تعني الوصف أو العلة التي خلت من اعتبار الشارع إيَّاها بواحد من الاعتبارات التي مرت في تقسيمات المصلحة ومن إلغائها ، غاية الأمر أنَّ الإطلاق الأخير فيه تجوز ، لأنَّ الاستدلال هو دليل غير الكتاب والسنة والإجماع والقياس[3] ، فهو يشمل الأدلة المختلف فيها جميعها ، فإطلاقه على نوع منها من باب إطلاق الكل على البعض .

---

(١) قال الغزالي في شفاء الغليل : أمَّا المناسب المرسل ، وهو الذي يعبر عنه الفقهاء بالاستدلال المرسل ، فهو مما اختلف فيه رأي العلماء ، فالمنقول عن مالك رحمه الله الحكم بالمصالح المرسلة ص ٢٠٧ ، وانظر الإسنوي جـ٣ ص ١٣٦ .

(٢) انظر البرهان مخطوط ، مكتبة الأزهر ، صحيفة ٢٦١ .

(٣) انظر مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد والحاشية جـ٢ ص ٢٨٠ .

مفهوم المصلحة المرسلة :

فبناء على ما قَدَّمْنَاه في تعريف الوصف ، يمكن أن نستخلص معنى المصلحة عند الأصوليين ، فنقول هي : الثمرة والفائدة المترتبة على حكم لم يدل دليل من الشارع على اعتباره ، ولا إلغائه .

فيدخل في الثمرة المترتبة على حكم جميع المصالح ، ويخرج ما لم يدل دليل من الشَّارع على اعتبار الحكم : المصلحة المعتبرة ؛ اتفاقاً لقيام الدليل على اعتبار حكمها ، وخرج بعدم قيام الدليل على إلغاء الحكم ، المصلحة الملغاة لقيام الدليل على إلغاء الحكم المبني عليها .

ويطلق على المصلحة : الاستصلاح[1] ، وهو عبارة عن تعلق الفقيه بالمصلحة المرسلة وجعلها دليلاً تبنى عليه الأحكام ، فهو عبارة عن استدلال الفقيه على الأحكام بالمصلحة المرسلة .

النسبة بين الوصف المرسل ، والمصلحة المرسلة :

قد بيَّنا فيما مضى معاني هذه الألفاظ التي يعبر بها عن الوصف الذي لم يعتبر ، ولم يلغ ، وعلم من معناها المتقدم أنَّها مخالفة للمصلحة ، إذ المصلحة عبارة عن الثمرة والنتيجة المترتبة . . إلخ . وهذه الألفاظ ليست كذلك إذ هي عبارة عن العلة الموصلة إلى تلك النتيجة بواسطة الحكم . إلا أنَّ هذه الألفاظ وإن تغاير مفهومها مع المصلحة فهي ملازمة للمصلحة بحيث لا يوجد واحد منها إلا وتوجد المصلحة ، ولا ينعدم إلا وتنعدم ، كما تقَدَّمَت الإشارة إلى ذلك في تقسيم المصلحة إلى معتبرة وغيرها ،

---

(١) المستصفى في صدر مسلم الثبوت جـ ١ ص ٢٨٤ .

وذلك لأنَّ الحكم إذا كانت علته وصفاً مرسلاً عن قيدي الاعتبار والإلغاء ، كانت المصلحة المترتبة عليه كذلك مرسلة ، أي غير معتبرة ولا ملغاة ، كذلك اتصاف المصلحة بالإرسال يتبعه كون علة الحكم الذي أنتجها وصفاً مرسلاً .

معنى الإرسال في كل من المصلحة والوصف :

كما اختلف معنى المصلحة والوصف ، اختلف كذلك معنى الإرسال المضاف إليهما ، إذ معنى الإرسال للوصف - والله أعلم - خلوه من دليل يدلُّ على صحة بناء الأحكام عليه ، وعن دليل يدلُّ على فساد ذلك .

ومعناه في المصلحة أنَّه لا دليل يدلُّ على الإذن بتحصيلها عن هذا الطريق ، كما أنَّه لا دليل يدلُّ على عدم الإذن في ذلك ، ويمكن إطلاق المعنى الأول على إرسال المصلحة ، فيكون لا دليل يدلُّ على بناء الأحكام عليها ، ولا دليل يدلُّ على عدم ذلك ، وذلك لأنَّ الفقيه قبل الحكم ينظر إلى المصلحة ، وأنَّها لا دليل عليها إذناً ولا منعاً ، ثُمَّ يقول ببناء الأحكام عليها ، والله أعلم بحقيقة الحال .

***

المبحث الثاني
في محل الخلاف في المصلحة

اختلف العلماء في المحل الذي اختلف فيه الأصوليون من المصلحة المرسلة ، فذهب فريق إلى أنَّ الخلاف جار في كل ما يسمى مصلحة مرسلة، وبعبارة أخرى في كل مصلحة ليست معتبرة ولا ملغاة .

وذهب فريق آخر إلى أنَّ الخلاف بين الأصوليين جار فيما هو أخص من ذلك ، وأطلق على هذا الأخص اسم المصلحة الملائمة ، وأطلق على مقابله اسم المصلحة الغريبة .

وكما اختلفوا في محل النزاع في المصلحة المرسلة ، اختلفوا فيه أيضاً بالنسبة للمناسب المرسل ، فذهب المفرقون بين أفراد المصلحة إلى أنَّ منه ما هو ملائم ، ومنه ما هو غريب كالمصلحة وأجروا الخلاف في الأول لا الثاني ، فإنَّهم قالوا بالاتفاق على ردِّه ، وذهب غيرهم إلى أنَّ الخلاف منصب على كل ما يطلق عليه مناسب مرسل لا فرق بين فرد وفرد منه . مع اتفاق الفريقين على أنَّ الجميع يسمى مصلحة مرسلة ، ومناسباً مرسلاً .

مرجع هذا الخلاف :

ولعَلَّ الخلاف بين هذين الفريقين في كون خلاف العلماء في المصلحة المرسلة برمتها ، أو في بعض أفرادها - يرجع إلى أنَّ مَنْ رأى التفرقة بين نوع ونوع يستند في تفرقته هذه إلى أنَّ من المصالح المرسلة ما له أصلٌ كليٌّ يندرج تحته وسمَّى هذا القسم ملائماً وأجرى فيه خلاف العلماء ، ومنها ما

ليس له أصلٌ كليٌّ يندرج تحته ، وسَمَّى هذا القسم غريباً ، وحكى اتفاق العلماء على ردِّه .

ومَنْ لم ير الخلاف بين العلماء خاصاً ببعض الأنواع يرى أنَّه ما من مصلحة مرسلة إلا ولها أصل كلي تندرج تحته . نعم ، يقول هؤلاء : إنَّ أفراد المصلحة تختلف في البعد من الجنس أو الأصل الكلي المندرجة تحته ، فبعضها بعيد وبعضها أبعد ، مع أنَّ الجميع يصدق عليه أنَّه مندرج تحت ذلك الأصل الكلي .

نصوص الفريق الأول فيما ذهب إليه :

وإليك نصوص الفريق الأول الدالة على عدم تفرقتهم بين أنواع المصلحة المرسلة من حيث الاختلاف فيها كلها وعدم التفرقة بين نوع ونوع .

من ذلك ما قاله الآمدي(١) في المناسب المرسل والمصلحة المرسلة من أنَّ حقيقتهما ذات حكم واحد ، قبلها من قبلها وردَّها مَنْ ردَّها ، قال : « وإن

---

(١) الآمدي : علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الإمام أبو الحسن سيف الدين الآمدي ، الأصولي المتكلم ، أحد أذكياء العالم ، تفنن في علم النظر ، وأحكم الأصلين والفلسفة ، وسائر العقليات وأكثر من ذلك ، صنف كتاب الأبكار في أصول الدين ، والإحكام في أصول الفقه ، والمنتهي ، ومنائح القرائح وغير ذلك ، قال فيه العز بن عبد السلام : ماعلمنا قواعد البحث إلا من سيف الدين الآمدي ، وقال : لو ورد علي الإسلام متزندق يشكك ما تعين لمناظرته غير الآمدي لاجتماع أهلية ذلك فيه . ولد بعد الخمسين وخمسمائة بيسير بمدينة آمد . الطبقات الكبرى لابن السبكي جـ ٥ ص ١٢٩ ، ١٣٠ . مطبعة الحسينية .

لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار بطريق من الطرق المذكورة ، ولا ظهر إلغاؤه في صورة يعبر عنه بالمناسب المرسل، وسيأتي الكلام عنه[1] .

ثُمَّ أفرد المصلحة المرسلة ببحث قال فيه : « النوع الرابع من الأدلة المردودة ، المصالح المرسلة ، وهي ما لم يشهد الشرع لها باعتبار ولا إلغاء، وقد اتفق الفقهاء من الشَّافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك بها وهو الحق، إلا ما نقل عن مالك أنَّه يقول بها مع إنكار أصحابه لذلك »[2]، ففهم منه المساواة بين جميع أفراد المصلحة ، والمناسب في أنَّ كل أفرادهما محل خلاف بين العلماء فلم يجعل الخلاف في نوع دون نوع ، بل لم يجعل لها أنواعاً أصلاً .

ويقول القرافي : « وهو - أي المناسب - ينقسم إلى ما اعتبره الشارع وإلى ما ألغاه ، وإلى ما جهل حاله » ، ثُمَّ قال : « الذي جهل أمره هو المصلحة المرسلة التي نحن نقول بها ، وعند التحقيق هي عامة في جميع المذاهب»[3] .

ويقول الإسنوي : « إنَّ المناسب قد يعتبره الشَّارع وقد يلغيه ، وقد لا يعلم حاله ، وهذا الثالث هو المسمَّى بالمصالح المرسلة ، ويعبر عنه بالمناسب المرسل »[4] .

---

(١) الإحكام للآمدي جـ٣ ص ٥٤ .
(٢) المصدر السابق جـ ٣ ص ١٣٨ .
(٣) تنقيح الفصول ص ١٧٠ .
(٤) الإسنوي على المنهاج جـ ٣ ص ١٣٦ .

وقال ابن السبكي : « وإن لم يدل الدليل على إلغائه كما لم يدل على اعتباره فهو المرسل » .

قال المحلي : « ويعبر عنه بالمصالح المرسلة »[1] .

وقال الشوكاني[2] : « القسم الثالث ما لم يعلم اعتباره ولا إلغاؤه ، وهو الذي لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار ، وهو المسمى بالمصالح المرسلة » .

وقال الزركشي[3] : « قد مَرَّ الكلام في القياس في المناسب الذي اعتبره الشَّارع أو ألغاه ، والكلام فيما جهل حاله أي سكت عن اعتباره واهداره ، وهو المعبر عنه بالمصالح المرسلة ، ويلقب بالاستدلال المرسل ، ولهذا سميت مرسلة ، أي لم تعتبر ولم تلغ "[4] .

فهؤلاء جميعاً انطبقت كلمتهم ، واتفقت على أنَّ كُلاًّ من المناسب المرسل والمصلحة المرسلة محل خلاف بين العلماء، لا فرق بين فرد وفرد ،

---

(١) جمع الجوامع وشرحه مع حاشية البناني جـ ٢ ص ٢٩٧ .

(٢) الشوكاني هو : محمد بن علي بن عبد الله الشوكاني ، فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن من أهل صنعاء ، ولد بهجرة شوكان من بلاد خولان باليمن ونشأ بصنعاء، وكان يرى تحريم التقليد، له ١١٤ مؤلفاً ، ولد سنة ١١٧٣هـ . وتوفي سنة ١٢٥٠هـ . الأعلام للزركلي جـ ٧ ص ١٩٠ وما بعدها .

(٣) الزركشي : محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله بدر الدين، عالم بفقه الشَّافعية والأصول، تركي الأصل، مصري المولد ، له البحر المحيط في الأصول، ولقطة العجلان، مات بالقاهرة سنة ٧٩٤ هـ. انظر هامش ص ٢٤٢ من طبقات الشافعية لابن هداية .

(٤) البحر المحيط جـ ٣ صحيفة ٢٣٩ .

يدل على ذلك أنَّهم حكوا الخلاف بين العلماء على هذه الحقيقة غير مفرقين بين أفرادها .

وأصرح من ذلك في هذا الموضوع كلام الأبياري[1] المالكي ، حيث قال راداً على إمام الحرمين فيما رآه من تفرقة بين مالك والشَّافعي في المصلحة المرسلة وأنَّ الشَّافعي يأخذ بنوع خاص منها ومالكاً يعمم في الأخذ - قال : « ما ذهب إليه الشَّافعي هو عين ما ذهب إليه مالك ، وقد رام الإمام - إمام الحرمين - التفريق بين المذهبين وهو لا يجد لذلك سبيلاً ، ثُمَّ يقال له : ما ذكرته من التقييد لقول الشَّافعي من التقريب من القواعد الشرعية ما مأخذه؟ وما المراد به ؟ ، وفي أي جهة يشترط التقارب في مجرد المصلحة ، أم في وجه آخر أقرب من ذلك ؟ فإن اكتفى بمجرد التقارب أعملت جميع المصالح ، وإن اشترط الاشتراك في الوجه الأخص فهو المؤثر بعينه ، وبين الدرجتين رتب في القرب والبعد لا تنضبط بحال»[2] .

فأفاد أنَّ حكم المصلحة واحد في جميع أفرادها ، وأنَّ مذهب مالك والشَّافعي فيها سواء ، وأنَّ السعي في خلق فرق بينهما لا سبيل له ،

---

(١) الأبياري : علي بن اسماعيل بن علي ، لقبه شمس الدين ، وشهرته بالأبياري ، نسبة لبلدة بمصر على النيل تبعد من الإسكندرية بأقل من يومين ، كان من العلماء الأعلام وأئمة الإسلام ، بارعاً في علوم شتى : الفقه وأصوله وعلم الكلام ، مالكي المذهب ، شرح البرهان لإمام الحرمين ، وله كتاب سفينة النجاة على طريقة إحياء الغزالي ، قال بعضهم : أكثر منه إتقاناً وأحسن منه ، كان ابن عقيل الشَّافعي يفضله على فخر الدين الرازي في الأصول ، ولد سنة ٥٥٩هـ ، وتوفي سنة ٦١٦هـ . الديباج المذهب ص ٢١٣ ، ٢١٤ .

(٢) الضياء اللامع شرح جمع الجوامع لحلولو ص ٢٢٨ .

وستأتي زيادة توضيح لكلام الأبياري عند الرد على من ذهب للتفصيل في المصلحة إن شاء الله .

كذلك ذكر الشيخ حلولو[1] في شرحه لجمع الجوامع عن الأبياري أنَّه أطال في الرد على إمام الحرمين والقاضي الباقلاني فيما قالاه ، ثم ذكر عبارة الأبياري في ذلك ، وهي : « إذا نظر المنصف في أقضية الصحابة - رضي الله عنهم - تبين له أنَّهم كانوا يتعلقون بالمصالح في وجوه الرأي ما لم يدل الدليل على إلغاء تلك المصلحة ، قال : وهو أمر مقطوع به عن الصحابة »[2] .

فهذا النص صريح في أنَّ الأبياري يرى أنَّ الحكم في المصلحة المرسلة متحد لا يختلف بحسب الأنواع ، ودلالته على ذلك من وجهين .

الأول : أنَّ كلامه مسوق للرد على من خالفه في القول بالمصلحة كلا كالقاضي ، أو جزءاً كإمام الحرمين ، والرد عليهما بهذا النص يكون برد دعواهما دعوى القاضي القاضية برد عموم المصالح المرسلة ، ودعوى إمام الحرمين القاضية برد بعض أنواع المصلحة الذي سَمَّاه غريباً .

ورده لقولهما قول منه بالتعميم في الأخذ بالمصلحة وأنَّ الحكم في جميع أفرادها واحد من اثنين : إمَّا القبول للجميع ، أو الرد كذلك .

---

(١) حلولو : أحمد بن عبد الرحمن بن موسى بن عبد الحق ، عرف بحلولو القروي ، شرح مختصر خليل في الفقه ، وجمع الجوامع لابن السبكي ، وتلقيح القرافي ، واشارات الباجي ، كلها في الأصول ، كان مالكي المذهب ، ولي قضاء طرابلس ، تولي مشيخة بعض المدارس بتونس ، كان على قيد الحياة في سنة ٨٧٥هـ . نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد بابا التبكتي ص ٨٣ بهامش الديباج .

(٢) انظر : الضياء اللامع شرح جمع الجوامع .

الوجه الثاني أنَّ قوله : « إنَّ الصحابة - رضي الله عنهم - كانوا يتعلقون بالمصالح ما لم يدل دليل على إلغائها يفيد أنَّ الصحابة كانوا يتمسكون بكل مصلحة لم يدل الدليل على إلغائها ، وهذا شامل لجميع أنواع المصالح وأفرادها إلا ما قام الدليل على إلغائه ، فيكون الصحابة قائلين بجميع أنواع المصالح المرسلة ، وأفرادها وهو معنى التعميم في القول بالمصلحة ، ويستفاد منه أنَّ من ينفي المصلحة عموماً يخالف القائلين في جميع الأنواع لا في بعض الأنواع فيكون محل الخلاف جميع الأفراد .

فخلاصة كلام هذا الفريق أنَّ المصلحة المرسلة ، والمناسب المرسل مجال خلاف بين العلماء وأنَّ محل الخلاف هو مسمَّى كل منهما من حيث هو لا فرق في ذلك بين فرد وآخر . والله أعلم .

نصوص الفريق الثاني فيما ذهبوا إليه :

لقد ذهب هذا الفريق كما قدمنا إلى أنَّ المصلحة ذات أنواع ، وأنَّ المختلف فيه إنَّمَا هو البعض لا جميع الأنواع ، وهم في ذلك فريقان ، فريق يرى أنَّ ما عدا النوع الذي فيه الخلاف مردود باتفاق ، وفريق يرى أنَّه مردود لدى جميع الأصوليين إلا مالكاً خاصة فإنَّه قال به .

وسنورد أولاً كلام من يرون عمل مالك دون سائر الأصوليين بالغريب ، ثُمَّ مَنْ يرون الاتفاق على رد الغريب ، وإليك نصوصهم :

يقول إمام الحرمين : وهو ممن يرون أخذ مالك بما أسموه غريباً : « إنَّ الشَّافعي إنَّمَا يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقاً، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارة في الشَّريعة »[1] .

(١) البرهان لإمام الحرمين ص ٢٦١ .

وكون المصلحة بهذا المعنى الذي ذكره إمام الحرمين هو معنى ملائمتها عند غيره ، يدلُّ لذلك ما قاله الزركشي في البحر المحيط ، ونصه : «الثالث (أي المذهب الثالث) إن كانت المصلحة ملائمة لأصل كلي من أصول الشرع ، أو لأصل جزئي جاز بناء الأحكام ، وإلا فلا ، ونسبه ابن برهان[1] في الوجيز للشَّافعي ، وقال : إنَّه الحق المختار»[2].

ونقل الزركشي عن إمام الحرمين ما هو صريح في أنَّ قصده من عبارته السابقة ملاءمة المصلحة ، حيث قال : « قال إمام الحرمين : ذهب الشَّافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى اعتماد تعليق الأحكام بالمصالح المرسلة بشرط ملاءمتها للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول ». ثُمَّ قال الزركشي وهذا قريب من نقل ابن برهان[3] .

فالإمام وابن برهان يريان نسبة القول بالمصلحة للشَّافعي بقيد ملاءمتها، أو كونها شبيهة بمصالح مستندة إلى أصول ... إلخ ما تقَدَّم .

ويفهم من تقييدهما لها بما ذكر أنَّ هناك نوعاً من المصلحة المرسلة غير هذا الذي ذكراه لا يجوز العمل به ، وقد صَرَّح بذلك إمام الحرمين في برهانه بعد ذكره لما رآه مذهباً للشَّافعي ومعظم الحنفية ، حيث قال :

(١) ابن برهان : هو أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان - بفتح الباء - ، ولد ببغداد في شوال سنة ٤٧٩ هـ ، تفقه علي الكياهراسي ، والغزالي ، والشاشي وبرع في المذهب الشافعي والأصول، حتى رجحوه على الشاشي، وكان ذكياً يضرب به المثل في حل الإشكال ، له من المؤلفات : البسيط ، والوسيط ، والوجيز في أصول الفقه ، توفي سنة ٥١٨هـ . انظر طبقات الشافعية لابن هداية وهامشها ص ٢٠١ ، ٢٠٢ .

(٢) البحر المحيط جـ ٣ ص ٢٤٠ .

(٣) المصدر السابق والجزء والصحيفة .

« والثاني من المذاهب في المصلحة جواز اتباع وجوه الاستصلاح قربت من موارد النصوص أو بعدت إذا لم يصدمها أصل من الأصول الثلاثة »[1] .

ونسب إمام الحرمين هذا المذهب لمالك - رضي الله عنه - .

ويقول صاحب مسلم الثبوت وشرحه : إن من أقسام المرسل ما هو غريب ، ومنها ما هو ملائم ، وذكرا أنَّ مالكاً يقول بالغريب مخالفاً لغيره من العلماء ، وعبارتهما في ذلك هي :

« وإن لم يعتبر فهو المرسل ، وينقسم إلى ما علم إلغاؤه وهو مردود اتفاقاً وإلى مالم يعلم إلغاؤه ، فإن لم يعلم فيه أحد اعتبارات الملائم من اعتبار نوعه أو جنسه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم ، لكن لم يعلم إلغاؤه أيضاً ، فهو الغريب من المرسل ، وهو المسمَّى بالمصالح المرسلة، حجة عند مالك - رحمه الله - ، والمختار عند الجمهور من أهل الأصول والفقهاء ردُّه ، وإن علم فيه أحد اعتبارات الملائم ، فهو المرسل الملائم قبله إمام الحرمين ، ونقل عن الشَّافعي وعليه جمهور الحنفية ، ورده الأكثر ، منهم : الآمدي وابن الحاجب »[2] .

فحاصل كلام المسلم وشرحه أنَّ المرسل غير الملغى نوعان : غريب وملائم ، فالأول رده الجمهور وقبله مالك ، والثاني مقبول عند الشَّافعي وجمهور الحنفية ، ورده أكثر العلماء ، منهم : الآمدي وابن الحاجب .

ولم يذكرا مذهب مالك في ملائم المرسل ، ولعله لفهمه بطريق الأولى وهو قبوله ، إذ قبوله للغريب يجعل قبول الملائم أولوياً .

(١) انظر البحر المحيط جـ٣ صحيفة ٢٤١ .
(٢) مسلم الثبوت وشرحه في صلب المستصفى للغزالي جـ٢ ص ٢٦٦ .

وإذا نظرنا إلى كلام المسلم وشرحه نجده مثل كلام إمام الحرمين ؛ لاتفاقهم في نسبة ما أسموه بالغريب لمالك فقط وحكايتهم الخلاف بين العلماء فيما عداه وهو الملائم ، وإن كان كلام الإمام تحت عنوان المصلحة ، وكلامهما تحت عنوان : المناسب المرسل ، وفيه حصرهم المصلحة المرسلة فيما قالا فيه : إنَّه غريب ، نظر ، إذ كل مالم يعتبر ولم يلغ يسمَّى مصلحة مرسلة فلا معنى لتخصيص الغريب بهذا الاسم اللهم إلا أن يكون ذلك اصطلاحاً للسَّادة الحنفية ، ولا مشاحة في الاصطلاح كما يقولون .

رأي الفريق الثاني ممن يفصلون في المصلحة :

وهناك بعض من الأصوليين يرون نفس ما يراه إمام الحرمين ومن سلك مسلكه إلا أنَّهم يخالفونهم في موضعين :

الأول : أنَّهم جعلوا الملاءمة صفة للوصف المناسب لا للمصلحة ، فيقسمون الوصف إلى ملائم وغريب ، والخطب في هذا سهل ، لأنَّنا قَدَّمْنَا في غير موضع أنَّ هناك تلازماً بين المناسب المرسل والمصلحة المرسلة ، بل كثير من الأصوليين يعبر بأحدهما عن الآخر ، كما مر في كثير مما قدمناه من النصوص .

الثاني : أنَّهم يجعلون ما عدا المرسل الملائم - وهو المرسل الغريب - أمراً متفقاً على ردِّه بين الأصوليين ، فهو في حكم المناسب الملغى الذي شهد الشرع برده وإيراد الأحكام على عكسه ويجعلون محل الخلاف بين الأصوليين هو المرسل الملائم ، فالخلاف إذاً بين هؤلاء وبين ما مَرَّ عن إمام الحرمين ومن معه خلاف حقيقي من حيث إنَّ ما عدا المصلحة الملائمة

والمرسل الملائم ، أمر مختلف فيه على كلام الإمام لأنَّ مالكاً يقول به ، ومتفق على ردِّه حسبما ذهب إليه هؤلاء ، وإليك نصوص هؤلاء فيما ذهبوا إليه من اختلاف بين أنواع المصلحة في الحكم ، ومن حكايتهم الاتفاق على رد بعض الأنواع .

يقول ابن الحاجب بعد ذكره للمعتبر من المناسب وأنواعه : « وغير المعتبر هو المرسل فإن كان غريباً أو ثبت إلغاؤه فمردود اتفاقاً ، وإن كان ملائماً فقد صرح الإمام والغزالي بقبوله وذكر عن مالك والشَّافعي ، والمختار رده »(١) .

فجعل للمرسل ثلاثة أنواع :

أحدها : الملغى باتفاق بين جميع الأصوليين، وهو ما جاء الشرع بضده .

والثاني : الغريب وهو ما لم يعتبر ولم يلغ ، ولم يشهد له جنس من الأجناس البعيدة التي اعتبرها الشَّارع .

والثالث : الملائم ، وهو أيضاً ما لم يعتبر ولم يلغ ، إلا أنَّ الشَّارع اعتبر جنسه البعيد ، كما تقَدَّم في تقسيم المصلحة من حيث اعتبار الشَّارع لها وعدم ذلك .

ومحل الشاهد من نص ابن الحاجب أنَّه جعل المرسل الذي لم يعتبر ولم يلغ نوعين : مختلف فيه وسمَّاه ملائماً ، ومتفق على ردِّه وسمَّاه غريباً .

ومثل ما ذكره ابن الحاجب ما جاء عن البدخشي وقال : إنَّه هو التحقيق ، حيث قال في مبحث المناسب المرسل : « وهو كما مَرَّ ما لم

---

(١) انظر مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد جـ ٢ ص ٢٤٣ .

يشهد له أصل اعتبار أو إلغاء ، والتحقيق أنَّ المختلف فيه هو ما لا يكون نوعه معتبراً في نوع الحكم لا بنص ولا بإجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه ، ولا ظهر إلغاؤه ، وعلم اعتبار نوعه في جنس الحكم على ما يفهم من كلام المحقق »[1] .

ويريد بالمحقق العضد شارح ابن الحاجب كما هو اصطلاح كتاب البدخشي[2] .

إلا أنَّ في عبارته بعض اختلاف عن عبارة العضد على ابن الحاجب؛ لأنَّه زاد عكس هذه الصورة كما زاد اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم[3] .

ويقول الشَّاطبي في الاعتصام بعد ذكره المناسب والملغى : « الثالث ما سكتت عنه الشواهد الخاصة فلم تشهد باعتباره ولا بإلغائه ، فهذا على وجهين : أحدهما ألا يرد نص على وفق ذلك المعنى ، كتعليل منع القتل للميراث بالمعاملة بنقيض المقصود ، بتقدير أنَّه لم يرد نص على وفقه ، فإنَّ هذه العلة لا عهد بها في تصرفات الشرع بالغرض ، ولا بملائمها بحيث يوجد لها جنس معتبر ، فلا يصح التعليل بها ، ولا بناء الحكم عليها باتفاق، ومثل هذا تشريع من القائل به فلا يمكن قبوله »[4] .

---

(١) البدخشي جـ ٣ ص ١٣٥ .

(٢) المرجع السابق جـ٣ ص ٢١٨ .

(٣) انظر في هذا شرح العضد على ابن الحاجب مع حاشية التفتازاني عليه جـ ٢ ص ٢٤٢ .

(٤) الاعتصام للشاطبي جـ ٢ ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، بتصرف ، وفي عبارته تحريف لا يستقيم معه المعنى ، وقد ذكر هذا المثال غيره على نحو ما أصلحنا به عبارته . انظر التحرير وشرحه جـ ٣ ص ١٤٩ - ١٥٠ .

ثُمَّ ذكر الشَّاطبي القسم الثاني من المرسل وهو الملائم بقوله : « هو أن يلائم تصرفات الشرع وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين »[1] .

والذي يستخلص من كلام أبي إسحاق الشَّاطبي المتقدم ، ومن تمثيله بالمثال الفرض أنَّ المناسب المرسل الغريب أو المصلحة الغريبة التي تلازمه هو شيء سكتت عنه نصوص الشرع وشواهده سكوتاً تاماً ، فلم تعتبره أصلاً لا بالاعتبار الحقيقي ، ولا بالاعتبار الإجمالي المشار إليه بقوله : بملائمها بحيث يوجد ... إلخ ، فإنَّ هذا الاعتبار هو اعتبار في الجملة لأنَّه اعتبار للأجناس البعيدة للأوصاف والمصالح ، وهو عين ما ذكره البدخشي عن العضد قبل قليل ، وأشار الشَّاطبي إلى رد هذا النوع بقوله : فلا يصح التعليل به ، ولا بناء الحكم عليه باتفاق ، كما أشار إلى القسم الثاني المعبر عنه بالملائم ، بأنَّه ما وجد اعتبار الشارع لجنسه بغير دليل معين .

كذلك ممن ذهب إلى حصر الخلاف في ملائم المرسل شيخ الإسلام زكريا[2] الأنصاري في شرح مختصره ، حيث قال : « ومحل الخلاف المذكور إذا علم اعتبار العين في الجنس وعكسه ، أو الجنس في الجنس ، وإلا فمردود قطعاً »[3] .

---

(١) الاعتصام جـ ٢ ص ٢٨٧ .

(٢) هو أبو يحيى زكريا الأنصاري الشَّافعي ، شارح البهجة والروضة في فقه الشَّافعية ، انتهت إليه الرئاسة في مصر حتى لم يبق في آخر عمره إلا طلبته وطلبة طلبته ، كان مقبلاً على الله دائماً ، عمر أكثر من مائة سنة ، مات سنة نيف وعشر وتسعمائة . الطبقات الصغرى للشعراني ص ٣٧ وما بعدها .

(٣) مختصر جمع الجوامع للشيخ زكريا الأنصاري مع شرحه ص ١٢٥ .

موقف الفريق الأول من غرابة المصلحة :

لقد قدمنا فريقين من النَّاس : أحدهما يرى جريان الخلاف في المصلحة عموماً ، والآخر يرى اختصاص الخلاف بنوع منها فقط ولا يشمل سائر الأنواع .

والذي نريده هنا أن نعرف موقف الفريق الأول القائل بجريان الخلاف في جميع المصلحة هل يرون المصلحة مجال خلاف مع كونها غريبة فتكون المصلحة عندهم قسمين : غريبة وملائمة كالفريق الثاني ، إلا أنَّهم يخالفونهم في أنَّ النوعين مجال خلاف ، لا الملائم منهما فقط كما يقول الفريق الثاني ، أو لا يرون في أفراد المصلحة غريباً بل يرونها بجميع أفرادها ملائمة ، أي ما من فرد من أفرادها إلا وله جنس بعيد يندرج هذا الفرد تحته ، ولا يعترفون على هذا بوجود غريب من المصالح بين أفراد المصلحة المرسلة ؟ .

لا يخلو الحال من وجود واحد من هذين الاحتمالين .

وقبل أن نحكم على هؤلاء بواحد من هذين الاحتمالين ينبغي لنا أن نعرف أنَّهم إزاء المصلحة المرسلة التي اتفقوا على تساوي أفرادها في حقيقتها فريقان : فريق لا يعمل بها ولا يجيز الحكم بمقتضاها ، والفريق الثاني يعمل بها ويحكم بمقتضاها .

رأي مَنْ يردون المصلحة نحو غرابة المصلحة وملاءمتها :

الذي يظهر لي من كلام ابن رشد في بدايته أنَّهم يرون المصلحة مندرجة تحت أجناس بعيدة اعتبرها الشَّرع ، أو بعبارة أخرى يرون اندراج

جميع أفراد المصلحة تحت جنس بعيد من الأجناس المعتبرة ، ومع ذلك لا يأخذون بها ، ولعَلَّ وجهة نظرهم في رفضهم لهذا الأصل أنَّهم لا يرون من المصالح إلا ما شهد الشرع باعتبار جنسه القريب فقط وهو القياس ، أو ما كان اعتباره بنص أو إجماع ، أي اعتبرت المصلحة فيه بالنص أو الإجماع ، أمَّا ما عدا ذلك فلا يلتفتون إليه ، ويرونه كما قال ابن رشد تشريعاً جديداً من صاحبه وحكماً بالهوى ، وإليك ما يفيد ذلك من كلام ابن رشد وهو بصدد مذاهب الفقهاء في حكم نكاح المريض ، فذكر جوازه عن الشَّافعي وأبي حنيفة ، ورده عن مالك ، وذكر أنَّ حجة مالك في ذلك المصلحة المرسلة ، قال : « ورد جواز النكاح بإدخال وارث قياس مصلحي لا يجوز عند أكثر الفقهاء وكونه يوجب مصالح لم يعتبرها الشرع إلا في جنس بعيد من الجنس الذي يراد فيه إثبات الحكم بالمصلحة حتَّى إنَّ قوماً رأوا أنَّ القول بهذا القول شرع زائد ، وإعمال هذا القياس يوهن ما في الشرع من التوقيف ، وأنَّه لا يجوز الزيادة فيه كما لا يجوز النقصان »[1] .

ومحل الشاهد أنَّ المصالح المرسلة هي ما اعتبر جنسها البعيد ، حسب فهم المانعين من الاحتجاج بها ، ومع ذلك يردونها ويرونها شرعاً زائداً من القائل بها .

موقف مَنْ يرون العمل بالمصلحة مِنَ الغرابة :

أمَّا مَنْ يرى القول بها عموماً فإنَّ الذي يفهم من كلامهم أنَّهم لا يرون انفكاك المصلحة بجميع أفرادها من أن يكون لها جنس معتبر ، فعلى هذا

(١) بداية المجتهد جـ ٢ ص ٤٣ .

فهم لا يسلمون القول بأنَّ هناك نوعاً من المصالح المرسلة لا يندرج تحت الجنس البعيد ، وبناء على هذا لا يرون في اتباع المصلحة بجميع أنواعها خروجاً عن حدود الشرع ، إذ من منع القول ببعض المصالح ما منع ذلك إلا لظنه عدم اندراج هذا البعض تحت جنس اعتبره الشرع ، فإذا انتفى هذا الظن فقد وجب العمل طالما سلم صحة بناء الأحكام على كل مصلحة انضوت تحت جنس بعيد .

وسأسوق هنا نصين يمثلان رأي هؤلاء ، يقول القرافي : « يحكى أنَّ المصلحة المرسلة من خصائص مذهب مالك ، وليس كذلك ، بل المذاهب كلها مشتركة فيها » ، ثُمَّ قال : « فإنَّهم يعتمدون على مجرد المناسبة ، وهذا هو عين المصلحة المرسلة »[1] .

ونراه يرد على إمام الحرمين في إنكاره لما يراه مالك في المصالح المرسلة ويقول : « إنَّ إمام الحرمين ضمن بعض كتبه أموراً من المصالح المرسلة التي لم نجد لها في الشرع ما يشهد بخصوصها بل بجنسها ، وهذا هو المصلحة المرسلة »[2] ، ثُمَّ أورد - أي القرافي - للماوردي فروعاً ذكرها في الأحكام السلطانية ، مبناها المصالح المرسلة ، وقال بعد ذلك : « وكُلُّ هذه التفاريع (لا دليل لها) غير أنَّها مصلحة شهد الشرع باعتبار جنسها فقط ، ولا يعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك »[3] .

---

(١) نفائس الأصول جـ ٣ ص ٢٠٢ .

(٢) المصدر السابق جـ ٣ ص ٢٠٣ .

(٣) المصدر السابق جـ ٣ ص ٢٠٣ ، وما بين القوسين ساقط اقتضاء سياق الكلام والمعنى . والله أعلم .

فقد ذكر في هذه النصوص أنَّ غيرهم مثلهم في التمسك بالمصلحة المرسلة وهي الاعتماد على مجرد المناسبة ، ومراده من المناسبة المجردة ماخلت من الاعتبار بدليل معين لا ما خلت عن أي دليل من الأدلة ، إذ المصلحة لم تخل من الأدلة الكلية .

ثُمَّ فسر المصلحة المرسلة أو المناسبة المجردة بعد ذلك بأنَّها ما شهد الشَّرع بجنسها أو ما اعتبر الشرع جنسها .

فاستفدنا من هذا أنَّ المصلحة التي ينكرها عليهم المنكرون ما هي إلا مصلحة شهد الشرع بجنسها ، وهذا هو المطلوب .

كلام البغدادي في هذا الشأن :

يقول البغدادي في جنة الناظر : « لا يظهر مخالفة الشَّافعي لمالك في المصالح ، فإن مالكاً يقول : إنَّ المجتهد إذا استقرى موارد الشرع ومصادره أفضى نظره إلى العلم برعاية المصالح في جزئياتها وكلياتها ، وأنَّه لا مصلحة إلا وهي معتبرة في جنسها ، لكنه استثنى من هذه القاعدة كل مصلحة صادمها أصل من أصول الشريعة ، قال وما حكاه أصحاب الشَّافعي عنه لا يعدو هذه المقالة إذ لا أخص منها إلا الأخذ بالمصلحة المعتبرة بأصل معين ، وذلك مغاير للاسترسال الذي اعتقدوه مذهباً ، فإنَّ من أخذ بالمصلحة غير المعتبرة فقد أخذ بالمرسلة التي قال بها مالك ؟ إذ لا واسطة بين المذهبين »[1] .

فقد وضح البغدادي منهج مالك في اعتبار المصالح ، وأنَّه يقول بكُلِّ

(١) البحر المحيط جـ٣ ص ٢٤٠ .

مصلحة مدة لم يصدمها نص ، وأنَّ المصلحة في هذا المحيط الذي ذكره عن مالك محاطة بجنس معتبر شرعاً ، وأنَّ من ينازع من الشَّافعية في هذا المسلك الذي سلكه مالك ما هو إلا أحد أولئك الذين يجمدون على المصالح ذات الأصول المعينة ، ثُمَّ ذكر أنَّ هذا يناقض مذهبهم ، وهو القول بالاسترسال والأخذ بالمصالح .

فعلى كل حال أفاد هذا النص أنَّ القائل بالمصالح أمام أمرين لا ثالث لهما : إمَّا القول بكل مصلحة مرسلة أو الالتزام بما قام عليه الدليل المعين ، ولا واسطة بين ذلك .

ووجه الاستشهاد بهذا الكلام أنَّ كل مصلحة لا تنفك عن شهادة الشرع لجنسها البعيد ، وهذا هو مدعى مَنْ يقولون بالمصالح عموماً ويرون الخلاف فيها عموماً لا خصوصية لبعض أفراد المصالح .

***



الفصل الثاني

في تحرير مذاهب العلماء في المصلحة

ويتضمن هذا الفصل مبحثين :

الأول : عرض مذاهب العلماء في المصلحة .

الثاني : تحرير هذه المذاهب وتحقيقها .




المبحث الأول
المذاهب في المصلحة

العلماء إزاء الاحتجاج بالمصلحة فريقان ، فريق قائلون بحجيتها ، وفريق مانعون لذلك ، وبالتتبع لتفصيل المذاهب في هذا الموضوع يتبين لنا أنَّ القائلين بها افترقوا في القول : فمن قائل بكل مصلحة مرسلة ، ومن مفصل فيها : فقائل بها بشرط الملاءمة وهي أن تكون المصلحة مندرجة تحت أصل كلي ، وقائل بها بشرط كونها ضرورية ، أو بشرط كونها ضرورية أو حاجية ، فإذا أضيف إلى هذه مذهب من ينفون القول بها بلا تفصيل ، ومذهب من يقول بها ولو عارضت النصوص والإجماعات صارت المذاهب في المصلحة ستة .

المذهب الأول :

يرى صاحب هذا المذهب أنَّ المصلحة المرسلة يجوز العمل بها في جميع صورها وأفرادها لا فرق بين نوع ونوع منها ، كانت ضرورية أو حاجية أو تحسينية ، قربت من المصالح التي دلت عليها النصوص المعينة أو بعدت ، طالما ثبت اعتبار الشَّارع لجنسها البعيد ، وإليه ذهب مالك في المشهور عنه من الروايات[1] ، وحكي عن الشَّافعي - رضي الله عنه - قولاً

---

(١) انظر البرهان لإمام الحرمين صحيفة ٢٦١ ، ونفائس الأصول للقرافي جـ ٣ ص ٢٠١ ، والبحر المحيط جـ ٣ ص ٢٤٠ ، ويقول في ذلك ابن السبكي في جمع الجوامع : وإن لم يدل الدليل على إلغائه كما لم يدل علي اعتباره فهو المرسل ، قبله =

قديماً ، كما نسب لأبي حنيفة - رضي الله عنه -[1] .

المذهب الثاني :

يرى أصحاب هذا المذهب أنَّ المصلحة المرسلة يعمل بها إذا لاءمت المصالح المعتبرة بنصوص معينة وشابهتها ، وبعبارة أخرى إذا كانت غير بعيدة عن المصالح المعتبرة .

فهذه القيود الثلاثة : الملاءمة ، المشابهة ، عدم البعد - تحكي معنى واحداً هو قربها من المصالح المعتبرة اتفاقاً، كما مَرَّت الإشارة إلى ذلك .

ويردونها إذا كانت على غير هذا المنوال .

وهو المشهور عن الشَّافعي ومعظم الحنفية ، ونسب لمالك ، وهو مقابل للمشهور عنه[1] .

= مالك مطلقاً . جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية البناني جـ ٢ ص ٢٩٧ ، وانظر الضياء اللامع للشيخ حلولو ص ٢٢٨ ، والتقرير والتحبير جـ ٣ ص ١٥٠ ، وتكملة الإبهاج جـ ٣ ص ١٢١ ، وممن حكى القول بإطلاق عن مالك : البيضاوي ، لكن يظهر أنَّ مراده بالإطلاق ما يقابل قول الغزالي من التقييد بالضرورية ، فالإطلاق يفسر بكونها ضرورية أو حاجية أو تحسينية . انظر : المنهاج للبيضاوي مع شرحيه الإسنوي والبدخشي جـ ٣ ص ١٣٦ .

(١) قال في المسودة : وذكر مثل قول مالك قولاً قديماً للشَّافعي ، وحكى ذلك عن أبي حنيفة ص ٤٥١ ، وقال ابن السبكي في تكملة الإبهاج : اعتبر مالك جنس المصالح مطلقاً ، وقد نقل ناقلون هذا عن الشَّافعي رحمه الله ، ولم يصح عنه ، وانظر : البحر المحيط جـ ٣ ص ٢٤٠ .

(٢) انظر : البرهان ص ٢٦١ ، وانظر نسبة ذلك للشافعي في البحر المحيط جـ ٣ =

ونسب هذا الرأي أيضاً لإمام الحرمين[1] .

المذهب الثالث :

يرى القائلون به أنَّ المصلحة المرسلة يجوز اتباعها إذا كانت في رتبة المصالح الضرورية والحاجية ، ولا يجوز اتباعها إذا كانت تحسينية ، وهذا مذهب الغزالي في كتابه شفاء الغليل[2] ، وقد نسبه بعض المالكية لمالك -رضي الله عنه-[3]، وهو الذي يشير إليه كلام الشَّاطبي في الاعتصام[4] .

ومعنى كون المصلحة ضرورية ، أن تكون إحدى الضروريات الخمسة : حفظ الدِّين ، والعقل ، والنفس ، والمال ، والنسب .

= ص ٢٤٠ ، وتكملة الابهاج شرح المنهاج جـ٣ ص ١٢١ ، والتقرير والتحبير جـ٣ ص ١٥٠ ، وابن الحاجب وشرحه جـ٢ ص ٢٤٢ ، وقد صرح صاحب التحرير بقبول الحنفية للمناسب المرسل الملائم في عدة أماكن وكذا شارحه انظر جـ٣ ص ١٥١ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٩ ، وهو ملازم للمصلحة الملائمة عند الشافعية ، وقال صاحب المسلم وشرحه : وإن علم فيه أي المناسب المرسل أحد اعتبارات الملائم فهو المرسل الملائم قبله الإمام إمام الحرمين ونقل عن الإمام الشافعي وعليه جمهور الحنفية . شرح مسلم الثبوت مع المتن ج٢ ص ٢٦٦ .

(٢) انظر : مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد جـ٢ ص٢٤٢ ، ومسلم الثبوت وشرحه جـ٢ ص٢٦٦ .

(٣) شفاء الغليل ص ٢٠٨ ، ٢٠٩ .

(٤) قال التسولي في البهجة شرح التحفة لابن عاصم : قد علم من مذهب مالك مراعاة المصلحة إذا كانت كلية حاجية ، وكذا ذكر المواق علي خليل جص فيفهم من كلام التسولي أن مالكاً يقول بها بشرط كونها كلية حاجية إذ قيدها بقوله إذا كانت ... إلخ ، وإذ قبل الحاجية فقبوله للضرورية أولوي ، فيكون علي هذا مذهب مالك موافق لمذهب الغزالي في مستصفاه أو قريب منه .

(٥) الاعتصام جـ٢ ص ٣١٣ .

والحاجية هي التي يلحق النَّاس بفقدها الحرج والمشقة والتعب الشديد .

والتحسينية هي ما ليست ضرورية ، ولا حاجية ، وإنَّمَا هي من باب الكماليات والزيادات في المصالح التي لا يضر عدمها ، وقد مَرَّ الكلام في ذلك مفصلاً .

المذهب الرابع :

هو جواز العمل بالمصلحة إذا كانت من الضروريات فحسب بشرط أن تكون قطعية كلية ، وقد تقَدَّم معنى كونها ضرورية ، والقطعية كما قال ابن السبكي : « هي التي يجزم بحصول المصلحة فيها ، والكلية هي التي تكون موجهة لفائدة تعم جميع المسلمين ، ومثل لذلك بما إذا تترس الكفار حال التحام الحرب بأسارى المسلمين وقطعنا بأنَّا لو امتنعنا عن رمي الترس لأعدموا المسلمين ، واستولوا على ديارهم وقتلوا كافة المسلمين ، ولو قتلنا الترس لقتلنا مسلماً من دون جريرة صدرت منه ، فيجوز والحالة هذه رميه »[1] .

وهذا مذهب الغزالي في المستصفى[2] ، واختاره البيضاوي في منهاجه[3] ، وجوز الآمدي أن يكون ما نقل عن مالك من القول بالمصالح

---

(١) الإبهاج جـ٣ ص ١١٧ ، والإسنوي على المنهاج جـ٣ ص ١٣٦ .

(٢) جـ١ ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ .

(٣) قال : إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية اعتبرت ، قال الإسنوي وهو رأي الغزالي واختاره المصنف انظر جـ٣ ص ١٣٥ ، ١٣٦ من شرح الإسنوي على المنهاج ، والبحر المحيط جـ٣ ص ٢٤٠ .

على هذا النحو الذي رآه الغزالي هنا [١] ، ويفهم من كلام صاحب البحر المحيط أنَّ مذهب الغزالي هذا في معنى قول الشَّافعي المتقَدِّم في المذهب الثاني [٢] .

المذهب الخامس :

يذهب أهل هذا المذهب إلى رد المصالح مطلقاً جملةً وتفصيلاً ، لا فرق بين ضرورية وحاجية وتحسينية ، كما أنَّه لا فرق فيها بين ما قرب من المصالح المعتبرة أو بعد عنها ، ويرى هؤلاء أنَّه لا يجوز التعلق بالمصالح إلا إذا دلت عليها الأدلة المعينة ، ويعنون بذلك ما دلَّ عليها النص والإجماع والقياس [٣] .

---

(١) قال الآمدي في الإحكام في مبحث المصالح المرسلة ، ولعل النقل إن صح عنه أي مالك ، فالأشبه أنه لم يقل بذلك في كل مصلحة ، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعاً جـ٣ ص ١٣٨ ، ومثل ذلك ما قاله ابن قدامة في روضة الناظر ، قال بعد ذكره لهذا المذهب : ذهب مالك ، وبعض الشَّافعية إلى أنَّ هذه المصلحة حجة ؛ لأنَّا علمنا أنَّ ذلك من مقاصد الشرع . روضة الناظر ص ٨٧ ، ولعله يريد ببعض الشافعية : الغزالي .

(٢) قال الزركشي : وقد يقال : إنَّ هذا التفصيل يئول إلى ما نقل عن الشَّافعي ، ثم ساق كلام إمام الحرمين عن الشَّافعي من اشتراطه شبه المصالح المرسلة بالمصالح المعتبرة . جـ٣ ص ٢٤١ من البحر المحيط للزركشي .

(٣) قال إمام الحرمين في البرهان : ذهب القاضي وطوائف من المتكلمين إلى رد الاستدلال وحصر المعنى فيما يستند إلى أصل ، وقال أيضاً عنه : المعاني إذا حصرتها الأصول ، وضبطتها المنصوصات كانت منحصرة في ضبط الشارع ، وإذا لم يكن يشترط استفادها إلى الأصول لم تنضبط ، واتسع الأمر ورجع الشرع إلي اتباع وجوه الرأي ، واقتفاء حكمة الحكماء فيصير ذوو الأحلام بمثابة الأنبياء ، ولا ينسب ما يرونه إلى ربقة الشريعة ، وهذا ذريعة في الحقيقة إلى إبطال أبهة الشريعة ومصير إلى أن كلا=

واشتهر هذا المذهب عن القاضي الباقلاني[1]، ونسبه كثير من الأصوليين للأكثرين من العلماء[2]، كما نسب إلى طوائف من المتكلمين[3]، وحكي القول به عن مالك[4] والشَّافعي -رضي الله عنهما-[5]،

= يفعل ما يراه، وحكي عنه أيضاً أنَّ الكتاب والسنة متلقيان بالقبول، والإجماع ملحق بهما، والقياس ملحق بالجميع. البرهان ص ٢٦١.

(١) انظر البحر المحيط للزركشي جـ٣ ص ٢٤٠، والضياء اللامع ص ٢٢٨، ونفائس الأصول ٣/ ٢٠١، والمنخول/ ٣٥٥، والمسودة/ ٤٥٠.

(٢) انظر البحر المحيط ٣/ ٢٤٠، وابن السبكي مع حاشية البناني ٢/ ٢٩٧، قال: ورده الأكثر، وقال في تكملة الإبهاج: وهو الذي عليه الأكثر ٣/ ١١٧، وقال الآمدي: قد اتفق العلماء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به وهو الحق إلا ما نقل عن مالك أنه يقول به. الإحكام جـ٣/ ١٣٨، وانظر: مسلم الثبوت وشرحه ٢/ ٢٦٦.

(٣) انظر البحر المحيط للزركشي ٣/ ٢٤٠، والمسودة لآل تيمية ٤٥٠، وتقدم ذلك عن صاحب البرهان.

- الباقلاني هو: محمد أبو بكر بن الطيب بن محمد القاضي المعروف بالباقلاني، الملقب بشيخ السنة ولسان الأمة، المتكلم على مذهب أهل السنة، وأهل الحديث، وطريقة ابن الحسن الأشعري إمام وقته، من أهل البصرة، وسكن بغداد، وإليه انتهت رئاسة المالكية في وقته، وكان حسن الفقه عظيم الجدل وهو مالكي المذهب، توفي سنة ٤٠٣هـ. الديباج المذهب في تراجم المالكية ص ٢٦٧، ٢٦٨.

(٤) قال الأبهري من المالكية: لم يثبت عن مالك القول بالمصالح ولو كانت ملائمة، وكذا عن الشافعي - رضي الله عنهما -. انظر التقرير والتحبير على التحرير جـ٣ ص ١٥٠.

(٥) قال في البحر المحيط: وحكاه ابن برهان عن الشافعي جـ٣ ص ٢٤٠، وانظر الضياء اللامع، فقد نسبه للشافعي في أحد قوليه ص ٢٨، وذكره الغزالي في المنخول عن الشافعي ص ٣٥٤، وقال في شفاء الغليل: نقل عن الشافعي فيه أي الاستدلال تردد، أي في الأخذ والرد. ص ٢٠٧.

ونسب لمتأخري الحنابلة من أهل الأصول والجدل[1] ، وهو مختار الآمدي[2] وابن الحاجب[3] ، وصححه ابن قدامة في الروضة[4] .

مذهب الظاهرية في المصلحة :

وإذا علمنا في المبحث الذي عقدناه لبيان مذاهب العلماء في تعليل الأحكام بالمصالح موقف الظاهرية من هذا التعليل أمكننا أن نحكم هنا بأنَّ مذهبهم نفي المصالح بطريق الأولى ، لأنَّهم إذا كانوا لا يعتبرون المصالح التي دلت عليها النصوص المعينة بطريق القياس بل لا يعتبرون مادلت عليه النصوص مباشرة إذا لم تنص على المصلحة كأنَّ عدم اعتبارها لما لم يقم عليه نص ولا قياس أولوياً .

وإليك كلام الشَّاطبي في وجهة نظر الظاهرية إزاء المصلحة المرسلة .

تكلم الشَّاطبي على الأحكام التي تراعى فيها المصالح والتي لا تراعى فيها ، وقال : إنَّ الأمة متفقة على أنَّ العبادات الأصل فيها عدم مراعاة المصالح ، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل ، وإن العادات الأصل فيها مراعاة المصالح ، وشذ عن ذلك الظاهرية ، فجعلوا الجميع غير معقول المعنى ، ونصُّه في هذا : « فالظاهرية لا يفرقون بين العادات والعبادات ،

---

(١) قال في المسودة : وهو قول متأخري أصحابنا أهل الاصول والجدل ص ٤٥٠ .

(٢) تقدم أنَّه الحق عنده جـ٣ ص ١٣٨ .

(٣) قال ابن الحاجب في المختصر : والمختار رده . المختصر مع شرح العضد والحاشية جـ٢ ص ٢٤٢ .

(٤) قال : والصحيح أنَّ ذلك ليس بحجة . يشير بذلك إلى مذهب الغزالي القائل بالعمل بها إذا كانت ضرورية فأولى عنده ما كان من الحاجيات والتحسينات .

بل الكل تعتبر غير معقولة المعنى ، فهم أحرى بألا يقولوا بأصل المصالح ، فضلاً عن أن يعتقدوا المصالح المرسلة »[1] .

وممن ذكر الظاهرية ضمن نفاة المصلحة من المحدثين الشيخ بدران أبو العيون في كتابه أصول الفقه[2] .

فإذا ثبت هذا فالظاهرية من أهل المذهب الخامس .

المذهب السادس :

هذا المذهب انفرد به الطوفي ، ووجد نوعاً من التأييد عند بعض علماء العصر .

وخلاصته أنَّه يجوز العمل بالمصلحة ولو عارضها نص أو إجماع ، فهي عنده أقوى منها ، وبهذا يصبح الطوفي صاحب مذهب مخالف لجميع المذاهب المتقدمة ، ولا يكون بهذا المنهج مجوزاً للعمل بالمصلحة المرسلة فحسب ، بل يتعدى حدودها إلى المصلحة التي اتفق الأصوليين ماعدا الطوفي على إلغائها وعدم اعتبار الشَّارع لها ، وسيأتي الكلام على مذهبه في فصل خاص به إن شاء الله .

نسبة المصلحة لأئمة المذاهب إجمالاً :

لقد ذكرنا فيما تقَدَّم نسبة القول بالمصلحة لأئمة المذاهب تفصيلاً ، وقد نسب بعض أئمة الأصول القول بها لجميع أهل المذاهب إجمالاً من غير تحديد للمقدار الذي يأخذ به كل إمام ، وقالوا : إن نسبتها لهم هي

---

(١) الاعتصام للشاطبي جـ٢ ص ٣١٢ ، ٣١٣ .

(٢) أصول الفقه للشيخ بدران أبو العينين ص ٣٠٢ .

الحق الذي لا شَكَّ فيه ، وإليك قول إمامين متعاصرين : أولهما : القرافي المالكي ، وثانيهما الإمام ابن دقيق العيد[1] .

يقول القرافي : والمصلحة المرسلة عند التحقيق عامة في جميع المذاهب ، وقال في الشرح : « وأمَّا المصلحة المرسلة ، فالمنقول أنَّها خاصة بنا ، وإذا افتقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وجمعوا أو فرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي جمعوا أو فرقوا ، بل يكتفون بمطلق المناسبة وهذا هو المصلحة المرسلة ، فهي حينئذ في جميع المذاهب »[2] .

فكلام القرافي صريح في عمل جميع المذاهب بالمصلحة المرسلة ، كما هو صريح في أنَّهم لا يتقيدون في عملهم هذا بقيد من القيود لقوله ، بل يكتفون بمجرد المناسبة ، ولعل القرافي يريد من قول جميع المذاهب المذاهب الأربعة ، ولا يريد كل مذهب ؛ لأنَّ بعضهم لا يأخذ بما هو أولى من المصلحة كالقياس فأولى عدم أخذه بها ، وذلك كالظاهرية كما تَقَدَّم ومن المشهورين الأصوليين أنَّ مذهب القاضي رد المصالح مطلقاً .

ويقول ابن دقيق العيد : « الذي لا شك فيه أنَّ لمالك ترجيحاً على غيره

---

(١) ابن دقيق العيد هو : محمد بن علي بن وهب بن مطيع بن ابن الطاعة القشيري أبو الفتح تقي الدين المالكي ثم الشافعي ، كان للعلوم جامعاً ، وفي فنونها بارعاً حسن الاستنباط للأحكام والمعاني من الكتاب والسنة ، له مؤلفات مفيدة في شتى الفنون، ولد سنة (٦٢٥هـ)، وتوفي سنة (٧٠٢هـ). انظر الطبقات الكبرى لابن السبكي جـ٦ ص٢ .

(٢) تنقيح الفصول وشرحه ص ١٧٠ ، ١٧١ وص ١٩٩ ، وانظر نفائس الأصول للقرافي أيضاً جـ٣ ص ٢٠٢ .

من الفقهاء في هذا النوع ويليه أحمد بن حنبل ، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة ، ولكن لهذين ترجيح للاستعمال لها على غيرهما[١] .

ومن هنا نرى أنَّ ابن دقيق العيد يثبت القول بالمصلحة المرسلة عند الجميع على سبيل التفاوت في العمل بها ، وهو يوافق ما قدمناه في تفصيل نسبة المذاهب من تفاوتهم في القول بها .

خلاصة ما تقَدَّم :

يتضح مما قدمناه في المذاهب في المصلحة ، أنَّه ما من مذهب منها مثبتاً أو نافياً للعمل بها ، إلا وقد نسب لمالك والشَّافعي القول به ، إذا استثنينا مذهب الغزالي في شفاء الغليل بالنسبة للإمام الشَّافعي فإنه ينسبه له أحد من العلماء فيما أعلم .

كما أنَّ الإمام أبا حنيفة قد نسب له كل من القول الأول والثاني ، وهما القول بالمصلحة مطلقاً والقول بها بشرط الملاءمة .

كذلك علمنا مما قاله ابن دقيق العيد والقرافي أنَّ الحنابلة قائلون بالمصلحة المرسلة ، بل وصفهم ابن دقيق العيد بأنَّهم من الكثيرين فيها ، وقد نسب كثير من الأصوليين غيرهما ذلك للحنابلة وتؤيد هذه النسبة تفريعاتهم الفقهية على هذا الأصل[٢] .

---

(١) انظر : إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٤٢ .

(٢) انظر : عملهم بمقتضى المصلحة في المغني جـ٦ ص ١٠٧ ، حيث قالوا بتخصيص بعض الأولاد بالهبة دون البعض الآخر وهو مخرج على هذا الأصل . وانظر تعليل الأحكام للشيخ شلبي ص ٣٧٩ . وما ذكره ابن القيم في بدائع الفوائد =

فاشتهار القول عنهم بالمصلحة إن لم يجعلهم من الفريق القائل بالتعميم ، فلا أقل من أن يجعلهم ضمن من يقولون بها بشرط الملاءمة .

وبهذا الذي ذكرناه عن الحنفية والحنابلة يتبين لنا أنَّ الحنفية نقل عنهم قولان : قول بالقول بها عموماً ، وقول بتخصيص العمل بها بشرط الملاءمة .

وكذلك الأمر بالنسبة للحنابلة فإن أمرهم دائر بين هذين المذهبين ، وأنَّ الظاهر من اشتهار النقل عنهم أنَّهم يقولون بها على نهج المالكية الذين لم يفرقوا في العمل بها على نوع دون نوع ، كما هو مفاد كلام ابن دقيق العيد .

وبهذه الخلاصة يتضح لنا أنَّ هناك اضطراباً في القول بالمصلحة المرسلة لاسيما في النقل عن المالكية والشَّافعية ، مما يجعل الناظر في حيرة من أمره فلا يدري على أي نقل من هذه النقول يعتمد ، ولأي نقل منها يرفض ؟ .

وإلى هذا الاضطراب وسببه أشار الغزالي بقوله : فالمنقول عن مالك الحكم بالمصالح المرسلة ، ونقل عن الشَّافعي فيه تردد ، وفي كلام الأصوليين أيضاً نوع اضطراب ، ومعظم الغموض في هذه القواعد منشؤه الاكتفاء بالتراجم والمعاقد دون التهذيب بالأمثلة [1] .

***

= جـ٣ ص ١٧٥ في نفي المخنث ، وزيادة التغليظ على من شرب الخمر في نهار رمضان، والطرق الحكمية لابن القيم ص ٢٢٧ ، وابن حنبل لأبي زهرة ص ٣٠١ .

(١) شفاء الغليل ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

المبحث الثاني
تحرير المذاهب

وإزاء هذا الاضطراب في نسبة المذاهب لابد للدارس من سلوك واحد من ثلاثة مسالك حتَّى يقف على الحقيقة أو يقرب من الوقوف عليها ، أمَّا الترجيح بين هذه النقول أو التوفيق بينها ، أو التوقف إن لم يلح واحد من هذين الوجهين .

وسأشرع في ذلك بقدر المستطاع ، وبحسب ما تجود به القريحة بادئاً في ذلك بما نقل عن مالك والشَّافعي مما اختصت نسبته بهما من المذاهب ، ثم أتكلم على المذاهب التي اشترك في نسبة القول بها جميع الأئمة الأربعة، فأقول والله الموفق .

أولاً : التحقيق فيما نسب لمالك :

أمَّا نسبة منع القول بالمصالح مطلقاً لمالك، فقد شَذَّ بها الأبهري[(١)] المالكي[(٢)]، والأصوليون جميعهم مجمعون على قول مالك بالمصلحة وإن اختلفوا في مدى أخذه بها ، فيكون قوله هذا مخالفاً لما اتفق عليه الجميع ،

---

(١) لم ينقل هذا عن مالك غيره فيما اطلعت عليه . انظر التحرير وشرحه التقرير جـ٣ ص ١٥٠ .

(٢) الأبهري هو : أبو بكر بن علوية الأبهري المالكي ، لم يعرف بغير كنيته، رئيس المالكية بالعراق، كان من الفقهاء النظار المحققين ، وجلة أئمة المالكين . الظاهر أنَّه من أهل القرن الرابع الهجري لاجتماع الإمام الأصيلي المالكي به بالعراق ، وأخذ كل واحد منهما عن الآخر ، والأصيلي توفي سنة ٣٩٢هـ . انظر ترجمة الأبهري في الديباج المذهب ص ١٠١ ، ١٠٢ . وترجمة الأصيلي ص ١٣٨ ، ١٣٩ في الديباج أيضاً .

كما أنَّه مخالف لما اشتهر عن مالك من تعلقه بهذا الأصل حتَّى اشتهر ذلك الأصل به ، واشتهر هو بذلك الأصل ، فيكاد الذي يفوه بالمصلحة المرسلة أن يكون ناطقاً باسم مالك لشدة الصلة بين ذكره وذكرها - كذلك يرده ما نقل عن المالكية أنفسهم غير الأبهري من قول مالك بها تأصيلاً وتفريعاً ، فلا يقام لهذا القول بعد ذلك وزن يعتبر .

أمَّا ما روي من حصره لها في الضرورية فقط ، فهذا القول يردُّه :

أولاً : أنَّه لم ينقل عن أحد من المالكية ، ولو كان لنقل عن طريقهم لأنَّهم أعلم بمذهبه، فيحتمل هذا القول عدم التثبت والتحقيق في النقل .

ثانياً : مخالفة نقل المالكية أنفسهم له ، وهم أرباب المذهب فيكونون أدرى بمعرفة ما فيه من القول بالمصلحة أو عدم القول بها .

ثالثاً : على أنَّ الآمدي الذي هو أحد من نسبوا هذا القول لمالك لم يأت بنسبته على سبيل القطع والتحقيق ، وإنَّمَا ذلك على سبيل الاحتمال والتجويز كما يشير لذلك قوله : « ولعَلَّ النقل إن صح عنه فالأشبه أنَّه لم يقل بذلك في كلّ مصلحة ، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعاً » (١) .

كما أنَّ ما ذكره ابن قدامة من نسبة القول لمالك بهذه المصلحة الضرورية يرد عليه ما ورد على قول الآمدي من مخالفته لقول المالكية ، ومخالفته لما اشتهر عن مالك من قوله بالمصلحة المرسلة مطلقاً ، فيكون قولاً غريباً لا يثبت أمام ما اشتهر من القول بالمصلحة بإطلاق .

---

(١) الإحكام للآمدي جـ٣ ص ١٣٨ .

أمَّا نسبة القول بها لمالك بقيد كونها ضرورية حاجية ، فقد نقل عن بعض المالكية وذكره الشَّاطبي في الاعتصام من غير عزو لمالك ، وإن كان الظاهر منه كمالكي أن يرى ما ذهب إليه مالك ، وعلى كل حال فإن من نسبه لمالك غير الشَّاطبي يمكن أن يكون متأثراً بالشَّاطبي لتأخرهم عنه وكونهم مغاربة .

ولو سلمنا أنَّ ذلك قولاً لمالك فإن جمهور المالكية وأساطينهم كالقرافي والأبياري وابن العربي ، قد قالوا بها عن مالك مطلقه ، ودافعوا عنها مطلقاً لا بقيد كونها غير تحسينية ، بل قد نصر القرافي القول بتعميمها وشمولها لجميع الأقسام .

ولو سَلَّمْنا صحة ذلك عن مالك وثبوته فيمكن التوفيق بحمل هذا المذهب القائل بالمصلحة ، بشرط كونها غير تحسينية على العمل بالمصلحة في حالة كونها مخصصة للنصوص ، أي أنَّ المصلحة إذا جاءت مخصصة لغيرها من أدلة ، فلا يخصص بها إلا إذا كانت ضرورية أو حاجية ، فأما إذا كانت من باب المعروف والتحسين فلا ترقى إلى تخصيص النصوص ، كما ذكر ذلك بعض شراح مختصر خليل المالكي(١) ، فيكون مالك على هذا الاحتمال قائلاً بتخصيصها للنصوص إذا كانت واحدة من هاتين المرتبتين، ويقول بها مطلقاً في غير مجال التخصيص ، وسيأتي الكلام على هذا في مبحث الاستحسان مفصلاً إن شاء الله .

---

(١) قال الخرشي على خليل في مسألة جواز استبدال الدراهم أو الدنانير مع نقص في بعضها خفيف بشروط معلومة ونصه : « والنظر منع ذلك لطلب الشرع المساواة في النقود المتحدة الجنس ، وقصد المعروف بانفراده لا يخصص العمومات الدالة على المنع». الخرشي ٥/ ٥٠ .

ثانياً : التحقيق فيما نسب للشَّافعي :

قد مَرَّ أنَّ قول الشَّافعي بنفي المصلحة عموماً ذكره الزركشي عن ابن برهان، وهذا النقل معارض بنقل ابن برهان نفسه عن الشَّافعي القول بها ، بل جعل هذا هو الحق ، والمختار ، فتكون تلك الرواية مجرد رواية ضعيفة، لا تصمد أمام الحق المختار من الروايات، يقول الزركشي نقلاً عن ابن برهان : « إن كانت المصلحة ملائمة لأصل كلي من أصول الشريعة أو لأصل جزئي جاز بناء الأحكام عليها ، وإلا فلا ، ونسبه ابن برهان في الوجيز للشَّافعي، وقال : إنَّه الحق المختار »[(١)] .

كما أنَّه مردود بنقل جمهور الشَّافعية عن الشَّافعي القول بالمصالح كإمام الحرمين والغزالي والزنجاني والسبكي[(٢)] وابن دقيق العيد .

أمَّا نسبة القول بالمصالح للشَّافعي مقيدة بالضرورية فقط، فلم نر من أشار لها غير الزركشي ، وهو لم يأت بعبارة قاطعة بنسبة ذلك للشَّافعي ، وإنَّمَا هو من قبيل التقريب والاستنتاج ؛ لأنَّه قال : « وقد يقال : إنَّ هذا التفصيل - أي من الغزالي بين كونها ضرورية فتقبل أو غير ضرورية فترد - يئول إلى ما نقل عن الشَّافعي »[(٣)] .

---

(١) البحر المحيط جـ٣ صحيفة ٢٤٠ .

(٢) انظر كلام إمام الحرمين في البرهان صحيفة ٢٦١ ، وجميع مبحث الاستدلال له، ويقول الغزالي: إنَّ الشَّافعي يصحح الاستدلال المرسل، ويقرب فيه من مالك وإن خالفه في مسائل المنخول ص ٣٥٤ ، وقال الزنجاني: « ذهب الشَّافعي رضي الله عنه إلي أنَّ التمسك بالمصالح المستندة إلي كلي الشرع ، وإن لم تكن مستندة إلي الجزئيات الخاصة المعينة جائز تخريج الفروع علي الأصول ص ١٦٩ . وانظر: تكملة الإبهاج لابن السبكي جـ٣ ص ٢١ .

(٣) البحر المحيط ٣/ ٢٤٣ .

على أنَّ هذا لو سلم فهو معارض بما نقل عن جمهور الشَّافعية من قول الشَّافعي بها على الإطلاق من غير تقييد بنوع من أنواع المصلحة إلا كونها ملائمة كما تقدم ، وقول الجمهور مقدم على هذا النقل . والله أعلم .

هذا ما رأيناه من توفيق وترجيح فيما نسب لمالك والشَّافعي من الأقوال مما لم يشاركهم فيها غيرهم وهي رد المصلحة ، والقول بها إذا كانت ضرورية عند مالك والشَّافعي ، وقول مالك بها إذا كانت ضرورية أو حاجية .

أمَّا الأقوال التي نسبت لهما ولغيرهما فنشرع في النظر فيها موفقين أو متوقفين أو مرجحين بينها حسبما يظهر لنا ، وهو المبحث الآتي :

تحقيق ما نسب لجميع الأئمة :

لقد مَرَّ بنا فيما تقدم أنَّ المذهب القائل بالعمل بالمصلحة عموماً ، والمذهب المخصص لها ببعض الأحوال ، وهما المذهب الأول والثاني حسب الترتيب المتقدم - قد نسبا لكل مذهب من المذاهب الأربعة ، وإن كان نسبة ذلك لأحمد - رضي الله عنه - غير صريحة ، إلا أنَّ اشتهار نسبتها له، وتوسعه فيها يجعلنا على ظن قوي - إن لم نكن على علم - أنَّه قائل بها في محيط هذين المذهبين .

والذي نريده هنا هو النظر فيما نسب لهم من حيث ما يمكن فيه من ترجيح أو توفيق ، أو توقف في ذلك حسبما يؤدِّي إليه النظر .

تحقيق نسبة المذهبين لأبي حنيفة :

إنَّ الإمام أبا حنيفة - رضي الله عنه - لم ينقل عنه أو عن أصحابه القول بالتعميم في المصالح ، غير آل تيمية في كتابهم المسودة[١] .

أمَّا ما نقله الشيخ حلولو في شرحه لجمع الجوامع[٢] من نسبة القول بذلك لمعظم الحنفية عازياً له للقرافي في شرح المحصول ، فإنَّ الذي اطلعت عليه في شرح القرافي المذكور معزواً لمعظم الحنفية إنَّمَا هو القول بالتخصيص لا التعميم الذي يقول به مالك ، وقد نقل القرافي ذلك عمن نقل عن إمام الحرمين ، وإليك عبارة القرافي في ذلك ، قال : « وجوز الشَّافعي ومعظم الحنفية اعتبار المصالح وإن لم تستند إلى أصل متفق عليه ، لكن بشرط عدم البعد والإفراط ، بل ما يشبه المصالح المعتبرة وفاقاً »[٣] .

ويقرب منها عبارة إمام الحرمين في برهانه[٤] .

فإذاً القول بالتعميم للحنفية لم تسلم نسبته لهم عن هذا الطريق ، ولم يبق إلا ما نسب في المسودة لأبي حنيفة كما مر ، ولم أطلع عليه في غيرها من كتب الأصول ، أمَّا الموجود فيها فهو موافق لمذهب الشَّافعي من القول باشتراط الملاءمة[٥] .

كما أنَّه هو الذي ذكره الحنفية ، وصرحوا بلزوم القول به ، ووجوبه

---

(١) المسودة لآل تيمية ٤٥١ .

(٢) الضياء اللامع علي جمع الجوامع للشيخ حلولو ٢٢٨ .

(٣) نفائس الأصول ٣/ ٢٠٠ ، والبحر المحيط ٣/ ٢٤٠ .

(٤) انظر : البرهان ٢٦١ .

(٥) انظر : البرهان ٢٦١ ، ونفائس الأصول ٣/ ٢٠٠ ، والبحر المحيط ٣/ ٢٤٠ .

عندهم ، قال في التحرير : « وسنذكر أنَّه يجب من الحنفية قبول القسم الأخير أي الملائم من المرسل »[1] .

وقال في موضع آخر : « يجب عملهم - أي الحنفية - ببعض ما يُسَمَّى مرسلاً عند الشَّافعية »[2] ، ومراده بذلك البعض المناسب المرسل الملائم ، وهو ملازم للمصلحة الملائمة عند الشَّافعية .

وقال صاحب مسلم الثبوت في ملائم المرسل هذا : « وعليه جمهور الحنفية » .

قال الشَّارح : « وقبوله أحق بالقبول »[3] .

ولم يذكر الحنفية قولاً لأبي حنيفة يفيد عمله بعموم المصلحة ، بل قد ذكروا انفراد مالك بما عدا الملائم من المرسل ، وهو الغريب[4] .

تحقيق نسبة المذهبين للشَّافعي :

وإذا نظرنا إلى ما نسب للشَّافعي من القول بالتعميم ، لا نجد أحداً نسبه له سوى صاحب الضياء اللامع على جمع الجوامع ، وأصحاب المسودة من آل تيمية والزركشي ، وقد علم مما مَرَّ أنَّ ما ذكره صاحب الضياء نقلاً عن القرافي من القول بالتعميم للشَّافعية والحنفية لم يصح نقله ، بل الذي ذكره القرافي هو القول بالمصلحة بشرط الملائمة ، فلم يبق

---

(١) التحرير وشرحه ٣/ ١٥١ .

(٢) المصدر السابق ٣/ ١٥٦ .

(٣) مسلم الثبوت وشرحه ٢/ ٢٦٦ .

(٤) انظر : مسلم الثبوت وشرحه ٢/ ٢٦٦ في صلب المستصفى .

إلا ما نقل عن المسودة وما حكاه الزركشي ، وهذا قد ردَّه ابن السبكي ، وقال : إنَّه لا يصح عن الشَّافعي القول به[1] ، فيكون ما رواه الجمهور عن الشَّافعي لاسيما وأنَّ أكثرهم شافعية من القول بها بشرط الملاءمة ، أولى بالترجيح ، فيكون هو المعول عليه في نسبة المصلحة للشَّافعي .

مالك ونسبة القولين إليه :

أمَّا القول بأنَّ مالكاً لا يرى الاحتجاج بالمصلحة المرسلة إلا إذا كانت ملائمة - كما أفاده ابن الحاجب في مختصره - ، فهو قول انفرد به ابن الحاجب وتبعه فيه صاحب التحرير ، وهو مخالف لما عليه الجمهور : مالكية وغيرهم ، من قول مالك بالتعميم ، فيكون مرجوحاً بالنسبة لما رواه الجمهور ، فالمعول عليه إذاً في مذهب مالك القول بالمصلحة المرسلة مدة لم تعارض نصاً ، ولا شيء غير هذا . والله أعلم .

***

(١) انظر : تكملة الإبهاج في شرح المنهاج ٣/ ١٢١ .

خلاصة التحقيق

وبهذا الذي انتهينا إليه من توفيق أو ترجيح بين هذه المذاهب يتبين لنا أنَّ الذي سلمت نسبته أو رجحت قولان : أحدهما لمالك وهو القول بالمصلحة مطلقاً ، وثانيها للشَّافعي والحنفية ، وهو القول بالمصلحة بشرط الملاءمة .

ولا يفوتنا أن ننبه على أنَّ العمل بالمصلحة على أي صورة كانت إنَّمَا يكون بعد إعواز دليل من الأدلة المتفق عليها وهي الكتاب والسنة ، والإجماع والقياس .

وفيما يلي سنتكلم على ما يمكن التوصل إليه من وفاق أو خلاف بين هذين المذهبين .

هل يمكن الجمع بين هذين المذهبين ؟

وبعد ما تمحص لدينا من أنَّ المذاهب بين الأئمة الأربعة أهل المذاهب الباقية ترجع إلى مذهبين ، فهل هناك مجال أيضاً لتصيير هذين المذهبين مذهباً كما صارت تلك المذاهب مذهبين ، بأن نرجع المذهبين إلى مذهب واحد هو القول بالتعميم ، أو التخصيص مثلاً ، أو لا مجال لذلك ، وأنَّ هذين المذهبين متخالفان ولا يمكن إرجاعهما إلى حقيقة واحدة .

وللجواب على هذا السؤال نقول : إنَّه قد ورد في عبارة إمام الحرمين في برهانه ما يشير إلى كلا الاحتمالين ، أي احتمال رجوعهما ، أي المذهبين إلى مذهب واحد ، واحتمال تخالفهما :

الاحتمال الأول : وهو التوفيق بينهما وأنَّهما يرجعان إلى حقيقة واحدة :

إذا نظرنا إلى أنَّ حامل لواء التفرقة بين مذهب مالك من جهة ، وبين مذهب الشَّافعية والأحناف من جهة أخرى هو إمام الحرمين صاحب البرهان ، نجد ما ساقه من أمثلة على هذه التفرقة لا يوصله إلى مطلوبه ، ذلك أنَّ الأمثلة التي ساقها شاهداً وأساساً لهذه التفرقة ، ليست داخلة في محيط الخلاف الذي نحن بصدده ، فمحل الخلاف بين العلماء هنا إنَّمَا هو في المصالح المرسلة فإذا أثير خلاف بينهم فإنَّمَا يكون في دائرتها لا في حقيقة أخرى قد تقرر فيها الاتفاق نفياً أو إثباتاً .

لكن الذي أورده إمام الحرمين مبيناً به أوجه الفرق لا ينطبق على محل النزاع ، فقد أجمل أوجه الفرق أولاً فنسب لمالك الغلو والمبالغة والإفراط ، والثنائي في الأخذ بالمصلحة ، وللشَّافعي وأبي حنيفة الاعتدال والقرب من المصالح المعتبرة في الأخذ بالمصلحة .

وإذا كان إمام الحرمين إنَّما يتكلم في الاستدلال ، أو المصلحة المرسلة فموقفه هذا يقتضي أن يورد في هذا المبحث ما هو داخل في هذه الحقيقة (المصلحة المرسلة) لا في شيء آخر لم يتناوله العنوان .

ثُمَّ فَصَّل ما أجمله أولاً من الغلو والمبالغة بما لا يدخل تحت دائرة المصالح المرسلة ، بل هو من قبيل المصالح التي اتفق العلماء على ردِّها وعدم بناء الأحكام عليها ، فمثل لغلو مالك ومبالغته في الأخذ بالمصلحة بتجويزه القتل بمجرد التهم من غير ثبوت ذلك بطريق من طرق الإثبات

المعروفة من الشهود والإقرار ، كما مثل بجواز قتل ثلث الأمة لاستصلاح ثلثيها ، فالمصلحة التي بني عليها الحكم في المثالين مصلحة ملغاة شرعاً ، إذ مصلحة درء المفسدة المترتبة على القتل بالتهم ، ومصلحة حياة الثلثين سالمين من الفساد لم يجعلهما الشَّارع سبباً لقتل النفس التي حرم الله في يوم من الأيام .

فإذا كان هذا هو الذي يراه إمام الحرمين سبباً للتفرقة بين المذهبين ، فيكون ما عداه من المصالح مما ليس على هذا النهج محل اتفاق بينهما ، وهو لا شَكَّ شامل للمصلحة بجميع أفرادها ، إذ المصلحة المعتبرة لا خلاف فيها ، والملغاة عمل مالك بمقتضاها حسبما أفاده إمام الحرمين ، فيكون ما عداهما ليس هو إلا المصلحة المرسلة فتكون محل وفاق .

أمَّا صحة نسبة ما قاله الإمام مالك وعدم ذلك ، فهذا له مجال خاص في هذا البحث إن شاء الله ، وإنَّمَا الذي يعنينا هنا هو أنَّ الإفراط الذي يقصده الإمام عازياً له لمالك هو استعمال المصلحة الملغاة ، لا الإسراف في العمل بالمصلحة المرسلة ، ويؤكد أنَّ قصد إمام الحرمين من إفراط مالك هو ما ذكرناه رجوعه عن هذه النسبة في مبحث ترجيح الأقيسة من كتابه سالف الذكر ، فقد قال فيه : « وأمَّا المعنى الذي لا نجد له مستنداً ولا أصلاً ، فهو الذي سَمَّيْنَاه الاستدلال ، ونحن نتعلق به كما مهدنا القول فيه ، ولا يجوز التعلق عندنا بكل مصلحة ، ولم ير ذلك أحد من العلماء ، ومن ظَنَّ بمالك ذلك فقد أخطأ [1] .

---

(١) انظر النص في شرح حلولو على جمع الجوامع ص ٢٢٩ .

فقد أفاد هذا النص أنَّ إمام الحرمين لا يتعلق بكل مصلحة ، ومراده بكل مصلحة ما يشمل المصلحة الملغاة والمرسلة حسبما قرره عن مالك في مبحث الاستدلال بمقتضى تمثيله من أنَّه يأخذ بالمصلحة الملغاة ، ثم ذكر أنَّ هذا لا يراه أحد من العلماء وما نسب لمالك من ذلك فهو خطأ .

فهذا واضح في أنَّ إمام الحرمين كان يرى أخذ مالك بكل مصلحة ملغاة أو مرسلة ، بدليل تمثيله المتقَدِّم ، ثُمَّ رجع عن ذلك في كتاب ترجيح الأقيسة ، ورأى أنَّ مالكاً لا يأخذ إلا بالمصلحة المرسلة ، لأنَّه إذا نفى عنه الأخذ بالكل فقد أثبت له الأخذ بالبعض ، إذ رفض جميع المصالح عن مالك غير موجود ، وليس هذا البعض المثبت إلا المصلحة المرسلة إذ لا يتوهم دخول المعتبرة هنا ، والدليل على أنَّ الإمام رجع عن مقالته الأولى المفيدة لأخذ مالك بكل مصلحة ملغاة أو مرسلة ماذكره شارحه الأبياري ، وذلك من وجهين :

الوجه الأول : أنَّه وصف إمام الحرمين بالتناقض ، حيث نفى عن مالك في كتاب ترجيح الأقيسة ما أثبته له في مبحث الاستدلال .

الثاني : أنَّه شرح كلام الإمام بما يقتضي أنَّه استرسل في الأخذ بالمصالح من غير أن يتقيد فيها بنوع دون نوع ، وإليك كلام الأبياري معلقاً وشارحاً لكلام إمام الحرمين المتقَدِّم الذي رجع فيه عن نسبة الأخذ بكل مصلحة لمالك قال : « وقد نقل عنه - أي مالك - فيما سبق ، ولا وجه لذلك إلا تناقض القول وعدم التحقيق في النقل الأول»[1] .

---

(١) انظر : شرح حلولو على جمع الجوامع ص ٢٢٩ .

قال الشيخ حلولو : « ثُمَّ قرر الأبياري كلام الإمام بما يدل على أنَّه استرسل في القول بالمصالح »[1] .

فما نقله الشيخ حلولو من أنَّ الأبياري قرر كلام الإمام بما يدلُّ على أنَّه استرسل في المصالح يفيد أنَّ إمام الحرمين يرى الاسترسال في المصالح من غير قيد ولا شرط كصنيع مالك ، كما أنَّ نسبة الأبياري الإمام إلى التناقض يدلُّ على أنَّه أراد فيما سبق أنَّ مالكاً يأخذ بغير المرسلة وهي الملغاة . والذي نريده من تتبع كلام إمام الحرمين في كل من مبحثي الاستدلال وترجيح الأقيسة هو أنَّ المصلحة التي شذ بها مالك عن غيره من الأئمة عند إمام الحرمين عبارة عن المصلحة الملغاة ، وليست هي نوعاً مندرجا تحت المصلحة المرسلة ، وإذا كان ذلك كذلك فقد اتحدت الكلمة من الشَّافعية والمالكية على القول بالمصلحة المرسلة عموماً ، وإنَّمَا الخلاف بينهما في المصلحة الملغاة حسبما ذكره إمام الحرمين ، فعلى هذا لا خلاف بين المذهبين، أو لا خلاف بينهما عند الإمام ، بدليل قوله المتقَدِّم : ولا يجوز التعلق عندنا بكل مصلحة ، ولم ير ذلك أحد من العلماء ... إلخ ما مَرَّ .

ومن هنا يكون قد حصل التوفيق بين المذهبين ، وأنَّ شرط الملاءمة الذي تردد في عبارات الشَّافعية والحنفية عبارة عن عدم إلغاء المصلحة ، فإذاً تكون المصلحة المرسلة الملائمة عبارة عن المصلحة المرسلة بجميع أفرادها وهو ما يقوله مالك ، هذا أحد وجهين في تفسير كلام إمام الحرمين، وهناك وجه آخر هو : الاحتمال الثاني .

---

(١) شرح حلولو على جمع الجوامع ص ٢٢٩ . .

لقد تقَدَّم في الاحتمال الأول أنَّ كلام إمام الحرمين في الموضعين مع تفسير شارحه الأبياري له ، يوصلنا إلى أنَّ الإمام يرى مذهب مالك والشَّافعي سواء ، وذلك لا برجوع مالك عن قوله إلى ما اشتهر عن الشَّافعي من أخذه ببعض ما يسمَّى مرسلاً ، بل بانكشاف الأمر بأنَّ إمام الحرمين إنَّما يريد بمخالفة مالك للشَّافعي وغيره - أخذه بالمصلحة الملغاة ، وليس المراد بتلك المخالفة أخذه بكل ما يسمَّى مرسلاً مع مخالفة غيره له بأن يأخذ ذلك الغير ببعض ما يسمَّى مرسلاً كما هو الذي اشتهر ، وعلى هذا تكون الغرابة والبعد معناه عند إمام الحرمين الأخذ بالمصلحة المصادمة للأدلة لا المرسلة .

وهناك احتمال آخر يجعل الخلاف بين المالكية والشَّافعية وغيرهم حقيقياً ، ويؤيد هذا الاحتمال وجوه :

الأول : أنَّ إمام الحرمين يتكلم في مبحث الاستدلال المرسل ، ولا يعقل أن يجهل معنى الاستدلال أو يتجاهل معناه فينسب لمالك ما ليس باستدلال مرسل ، بل هو من قبيل الملغى ، وما ورد من تمثيل فهو خطأ في التمثيل ، أو لعَلَّ المالكية وجهوا ذلك بما يجعله في نظرهم على الأقل من قبيل المرسل .

الثاني : أنَّ إمام الحرمين ذكر المذاهب ثلاثة : نافياً مطلقاً ، ومثبتاً مطلقاً، ومفضلاً بين الملائم وغيره ، وهم الشَّافعية ومن نحا نحوهم .

ثالثاً : جعل من يقول بها مطلقاً يشترط ألا يصادم المصلحة نص أو إجماع ، ونسب هذا القول لمالك - رضي الله عنه - ، فهذا يدلُّ على أنَّ

إمام الحرمين يريد أنَّ المالكية استرسلوا في محيط المصلحة المرسلة ، لأنَّهم استرسلوا بخروجهم عنها جعله إلى غيرها .

أمَّا قوله في ترجيح الأقيسة المخالف لهذا الوجه والقاضي بأنَّ الشَّافعية والمالكية سواء في العمل بالمصلحة ، فيمكن حمله على أنَّهم سواء في القول بالمصلحة إذا لاءمت ، لا في القول بها مطلقاً ، وعلى هذا يكون الإمام رجع إلى أنَّ مالكاً يقول بالمصلحة بشرط الملاءمة كالشَّافعية وغيرهم ، خصوصاً وأنَّ إمام الحرمين قال : « ونحن نرى التعلق به (الاستدلال) كما مهدنا القول فيه » ، فيفيد كلامه أنَّه يرى التعلق به في حدود ما قرره ، والذي قرره سابقاً اشتراط الملاءمة في المصلحة المرسلة بأن يأخذ ببعضها ويترك البعض الآخر ، والكل مصلحة مرسلة إلا أنَّ هذا ينافي شرح الأبياري لكلام الإمام .

رابعاً : مما يؤيد أنَّ بين المذهبين خلافاً ، أنَّ كثيراً ممن كتبوا في هذا الموضوع لم يجعلوا الخلاف منحصراً بين النافين للمصلحة والقائلين بها ، بل يجعلونه بين النافين والقائلين من وجه ، وبين القائلين فيما بينهم ، فبعضهم يطلق القول بها ، وبعضهم يقيده ، فهذا يدلُّ على أنَّ المذهبين مختلفان .

المختار من هذين الاحتمالين :

والذي نختاره أنَّ بين المذهبين خلافاً ، وذلك لما قَدَّمناه في عرض المذاهب من النصوص الدالة على ذلك من الشَّافعية وغيرهم ، لا سيما وأنَّ ابن السبكي جعل تفصيل الشَّافعي بين الملائم وغيره هو الصحيح .

أمَّا التوفيق بين المذهبين ، الذي أبديناه في الاحتمال الأول وإن كان معقولاً في نفسه إلا أنَّ أدلته لا تنهض نهوض الأدلة الدالة على التفرقة بينهما .

وبهذا القدر أكتفي في تمحيص المذاهب وتحقيقها . والله أعلم .

وإذا أضفنا إلى هذين المذهبين مذهبي الغزالي ومذهب القاضي النافي للمصلحة ومذهب الطوفي تكون المذاهب في المصلحة ستة .

وهذا أوان الشروع في ذكرها وذكر حججها واحداً واحداً . والله الموفق .

***




الفصل الثالث
في أدلة المذاهب المشهورة في المصلحة

ويشتمل على :

- أدلة القائلين بالمصلحة .
- أدلة النافين للمصلحة .
- الرد على إمام الحرمين .




الفصل الثالث

في أدلة المذاهب المشهورة في المصلحة

وأعني بالمذاهب المشهورة تلك المذاهب التي كثر أتباعها والمدافعون عنها .

وقد تقَدَّم حصر مذاهب العلماء في المصلحة المرسلة في ستة مذاهب ، والكلام هنا سيكون في بعض تلك المذاهب ، وهي مذهب القائلين بها بإطلاق ، ومذهب النافين لها بإطلاق ، ومذهب المفصلين ، وهذه المذاهب هي مذاهب الكثرة من الأصوليين ، أمَّا ماعداها فسنفردها بالدراسة ، وهي مذهبا الغزالي في كتابيه ، ومذهب الطوفي .

وسنورد في هذا الفصل أدلة مشتركة بين القائلين بالمصلحة بإطلاق ، والمفصلين ، وما يرد عليها من مناقشات ، ثم ما يخص كل مذهب من هذين المذهبين من أدلة ، ومناقشتها ، ثم نورد أدلة النافين للمصلحة ، وما يرد عليها من اعتراضات ، ثُمَّ نخصص بحثاً في الرد على إمام الحرمين فيما ذهب إليه ، وفيما حكاه عن مالك من أنَّه يقول بالمصالح الملغاة .

الأدلة المشتركة بين القائلين بالمصلحة :

وبالطبع ستكون هذه الأدلة واردة على نفاة المصلحة كالقاضي الباقلاني وأتباعه ، كما أنَّها ترد على الغزالي في منعه لما عدا الضروري من المصالح كما هو مذهبه في المستصفى ، أو في منعه لما عدا الضروري والحاجي كما هو مذهبه في شفاء الغليل .

الدليل الأول :

استدلوا أولاً بأنَّ الاقتصار في أدلة الأحكام على النصوص والأقيسة يلزم عليه خلو بعض الوقائع والحوادث عن الأحكام ، وخلوها عن الأحكام باطل ، فما أدَّى إليه يكون باطلاً .

بيان ذلك : أنَّ النصوص ، وما حمل عليها من الأقيسة محدود محصور ، والحوادث المتجددة غير محصورة ، والمحصور لا يفي بغير المحصور ، لذلك لزم علي الوقوف على النصوص وما حمل عليها خلو الحوادث والوقائع المتجددة عن حكم الله تعالى .

يحدثنا الغزالي عن كون النصوص ، وما حمل عليها بطريق القياس محصور غير كاف للوفاء بأحكام الحوادث التي لا حصر لها فيقول : « إنَّ الأصول إن كانت محصورة فلا تفيد إلا وقائع محصورة ، فإنَّ المحصور لا يستوفي ما لا يتناهى »[١] .

ومن البديهي أنَّ النصوص والأقيسة التي عبر عنها بالأصول محصورة، فيترتب على هذا عدم وفائها بأحكام الحوادث ، فيتم له مراده وهو الالتجاء إلى المصالح في التعرف على أحكامها .

فظهر من هذا أنَّ الاقتصار على النصوص وما استنبط منها من أقيسة

---

(١) المنخول للغزالي ص ٣٥٧ .

ولا يرد على ما قدمناه من قيام هذه الأدلة في وجه الغزالي ما أوردناه له هنا ، إذ هذا النص الذي أوردناه من كتاب المنخول ، وهذا الكتاب لا يمثل رأي الغزالي ، بل هو عبارة عن تلخيص وتهذيب لآراء إمام الحرمين ، ولذا نجد الغزالي يصرح بذلك في عدة أماكن . انظر المنخول ص ٥٠٤ ، وشفاء الغليل .

يلزمه خلو الحوادث عن الأحكام ، وأمَّا بطلان خلو الحوادث عن الأحكام فإنَّه قد عهد من أئمة التشريع السَّابقين وولاة الأمر وأهل الفتوى ، أنَّهم لم يخلوا واقعة عن حكم الله تعالى مع كثرة الوقائع والفتاوى والأقضية التي كانت ترد عليهم ، ولو أمكن خلو واقعة عن حكم لوقع ذلك في زمنهم ، ولو وقع لنقل إلينا ، لأنَّ العادة تقتضي نقل مثل هذا ، فلمَّا لم ينقل علمنا أنَّهم لم يخلوا واقعة عن حكم ، فثبت أنَّ كل واقعة لابد لها من حكم .

ثُمَّ إنَّ الأحكام التي كانوا يصدرونها طبقاً للحوادث لم تكن منصوصاً عليها ، أو مقيسة على النصوص فحسب ، بل كان بعضها كذلك ، وبعضها محكوم فيه بالمصلحة ، فلو صَحَّ خلو الحوادث عن الأحكام لما حكموا فيما لم يرد فيه نص ولا قياس بالمصلحة ، بل كانوا يتركون تلك الحوادث بلا حكم ، ولكن الواقع غير هذا .

يقول إمام الحرمين نقلاً عن إمامه الشَّافعي في هذا المقام : « قال الشَّافعي : إنَّا نعلم قطعاً أنَّه لا يجوز أن تخلو واقعة عن حكم الله تعالى معزى إلى شريعة محمد ﷺ ... - ذلك أنَّ الأئمة السابقين لم يخلوا واقعة على كثرة المسائل ، وازدحام الأقضية والفتاوى عن حكم الله تعالى ، ولو كان ذلك ممكناً لكانت تقع ، وذلك مقطوع به أخذاً من مقتضى العادة »[1] .

وقال إمام الحرمين متمماً لما قاله الشَّافعي : « ولا يخفى على المنصف أنَّهم كانوا يفتون فتوى من تنقسم الوقائع عنده إلى ما يعرى عن حكم الله ،

---

(١) البرهان ص ٢٦١ .

وإلى مالا يعرى عنه »[1] .

ولعَلَّ إمام الحرمين استشعر ورود اعتراض على ما قَدَّمه عن الشَّافعي من أنَّ السلف كانوا لا يخلون واقعة ... إلخ . وحاصل الاعتراض هو أنَّهم كانوا يفتون في جميع ما يرد عليهم بمقتضى النصوص وما حمل عليها من أقيسة ، فرد عليهم بأنَّ الأمر على خلاف ما توهمتم ، ذلك أنَّ الوقائع كان بعضها كما قلتم ، والبعض الآخر أفتوا فيه بالمصلحة ، فلم يتم دعوى انحصار فتواهم على النصوص والأقيسة .

بيان دلالة هذا الدليل على كل مذهب :

لقد علمنا أنَّ المالكية ومن يرى رأيهم يأخذون بالمصالح عموماً ، فبناء على هذا يقولون في هذا الدليل لو ترك العمل بالمصلحة المرسلة كُلاًّ أو بعضاً للزم خلو بعض الحوادث عن الأحكام ... إلخ .

وعلى ما ذهب إليه الشَّافعية يكون تقرير الدليل لو ترك العمل بالمصلحة المرسلة ، الملائمة للزم على ذلك خلو بعض الحوادث ... إلخ .

الاعتراضات الواردة على هذا الدليل :

اعترض النافون للقول بالمصلحة على هذا الدليل بثلاثة اعتراضات أوردها ابن الحاجب وشارحه :

أولها : أنَّا لا نسلم لكم بطلان خلو الحوادث عن الأحكام بل لا مانع من خلوها كما هو مذهب القاضي[2] .

---

(١) البرهان ص ٢٦١ .

(٢) قال الغزالي في المنخول : « جوز القاضي خلو واقعة عن حكم الله تعالى =

الثاني : سَلَّمْنَا لكم أنَّ خلو الحوادث عن الأحكام باطل ، ولكن لا نسلم لكم أنَّ ترك العمل بالمصلحة يؤدِّي إلى خلو الحوادث والوقائع عن الأحكام ، بل هناك ما يمكن الاعتماد عليه في إيجاد حكم لهذه الحوادث والوقائع وهو العمومات والأقيسة ، فإذاً قولكم : يلزم من ترك العمل بالمصلحة خلو الحوادث ، ممنوع .

الثالث : سلمنا عدم استغراق العمومات والأقيسة لأحكام الحوادث المتجددة ، ولكن لا نسلم خلو الحوادث عن الأحكام ، لأنَّ من المقرر أنَّ عدم وجود دليل على الحادثة بالأذن أو المنع ، دليل على التخيير في تلك الحادثة بين الفعل والترك ، فعدم الدليل على حادثة من الحوادث دليل على أنَّ الشَّارع خير المكلف فيها إن شاء فعلها وإن شاء تركها ، فإذاً لا يصح قولكم بالمصالح المرسلة بناء على أنَّ عدم الحكم بها يؤدِّي إلى خلو الحوادث عن الأحكام(١) .

هذا ولم أرمن قام برد ما أورده هؤلاء النفاة من اعتراضات مما يظهر منه تسليمها ، وعدم سلامة هذا الدليل .

= حتى كان يوجبه ، وقال : المآخذ محصورة ، والوقائع لا نهاية لها ، فلا تستوفيها مسالك محصورة » . ص ٤٨٥ .

(١) قال ابن الحاجب : « قالوا : لو لم تعتبر لأدَّى إلى خلو وقائع ، قلنا : بعد تسليم أنَّها لا تخلو العمومات والأقيسة تأخذها ، قال الشارح : قالوا : لو لم تعتبر لأدَّى إلى خلو وقائع عن الحكم لعدم مساعدة النص ، وأصل القياس في الكل ، وأنَّه باطل ، الجواب : لا نسلم أنَّه باطل ، وإن سلم فلا نسلم اللزوم لأنَّ العمومات والأقيسة تأخذ الجميع ، وإن سلم فعدم المدرك بعد ورود الشرع بأنَّ ما لا مدرك فيه بعينه فحكمه التخيير . مدرك شرعي » . انظر ابن الحاجب وشرحه العضدي ، وحاشية التفتازاني جـ٢ ص ٢٨٩ .

الدليل الثاني :

استدلوا ثانياً بحديث معاذ -رضي الله عنه- حينما بعثه رسول الله ﷺ إلى اليمن ، حيث قال له ﷺ : « كيف تقضي إذا عرض لك قضاء ؟ قال : أقضي بكتاب الله ، قال : فإن لم يكن في كتاب الله ، قال : فبسنة رسول الله ، قال : فإن لم يكن في سنة رسول الله ، قال : أجتهد رأيي لا آلو »[1] .

وجه الاستدلال بهذا الحديث : أنَّ رسول الله ﷺ أقرَّ معاذاً على قوله : أجتهد رأيي ، وأثنى عليه ، لقد قال عليه السَّلام لمعاذ بعد انتهائه من مقالته : « الحمد لله الذي وفَّقَ رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله » ، ولم يطلب منه الوقوف مع النصوص .

والرأي الذي أقر عليه معاذاً ، وأثنى عليه بسببه كما يكون بقياس النظير على نظيره يكون بتطبيق مبادىء الشَّريعة والاسترشاد بمقاصدها ، والعمل بالمصالح لا يخرج عن هذا .

يقول الغزالي بعد ما ساق هذا الحديث : « واجتهاد الرأي مشعر باتباع قضية النظر في المصلحة ولم يكلفه الشَّارع ملاحظة النصوص معه »[2] .

والظاهر أنَّ معنى هذه العبارة الأخيرة : ولم يكلفه ... إلخ ، أنَّ الشَّارع لم يقل لسيدنا معاذ : إن اجتهدت فلاحظ النصوص ومعانيها ، ولا تخرج عن ذلك إلى المعاني التي خرجت عن النصوص والأقيسة ،

---

(١) أخرجه أبو داود في باب اجتهاد الرأي في القضاء جـ٣ ص ٣٠٣ . مطبعة مصطفى محمد .

(٢) انظر : المنخول ص ٣٥٨ .

فكأنَّ وجه الاستدلال مكون من جهتين :

الأولى : التمسك في الأحكام بغير النصوص .

الثانية : عدم المطالبة بملاحظة النصوص عند الاجتهاد ، بل الاكتفاء بالرأي المفيد في فهم مقاصد الشريعة ، وهذه الزيادة وهي قوله : ولم يكلفه الشَّارع ... إلخ ، لها مكانتها في تمام الاستدلال بالحديث ، إذ القاضي ومن سلك مسلكه من منكري المصلحة لا ينكرون التعلق بما عدا الكتاب والسنة مطلقاً ، وإنَّما ينكرون بعض ذلك وهو المصلحة ، فلابد في الرد عليهم من زيادة عدم مطالبته عليه السَّلام له بملاحظة الأدلة الخاصة عند الاجتهاد ، واسم الرأي شامل لما يلتفت فيه إلى الأدلة الخاصة في استنباط الأحكام ، كالقياس الذي لابد فيه من وجود أصل دل عليه النص وإلى ما لا يلتفت فيه إلى ذلك ، بل إلى الأدلة العامة ومقاصد الشريعة .

قال الغزالي في شفاء الغليل : « فإن قال قائل : لم قلتم إن هذا الجنس أي المناسب المرسل حجة ؟ . وما وجه التمسك به ؟ وما الدليل عليه ؟ . وقد اضطربت فيه مسالك العلماء وقد قطعتم القول بقبوله ، قلنا : إنَّما دلنا عليه ما دلنا على أصل القياس ، فإنَّا بيَّنا أنَّ حاصل ذلك كله راجع إلى القول بالرأي الأغلب في فهم مقاصد الشرع ، وإلى هذا يرجع ما يجوز التمسك به » (١) .

وهذا الدليل قد دَلَّ على حجية القياس ، وهو أيضاً دال على حجية المصلحة لأنَّ كليهما اجتهاد بالرأي .

---

(١) شفاء الغليل ص ٢١١ ، ٢١٢ ، وص ٣٥ من المخطوط .

الدليل الثالث :

استدلوا ثالثاً بإجماع الصحابة ، ذلك أنَّ الصحابة قد علم استنادهم على المصلحة في الأحكام في كثير من الفروع ، بل قد أجمعوا على التمسك بالمصلحة ، من ذلك : جمع المصحف ، وترك الخلافة شورى بين المسلمين ، وتدوين الدواوين ، واتخاذ السجون [1] ، وإجماعهم حجة يجب العمل بها ، فيكون التمسك بالمصلحة حجة .

قال إمام الحرمين نقلاً عن الشَّافعي : « من سبر أحوال الصحابة -رضي الله عنهم - وهم القدوة والأسوة في النظر ، لم ير لواحد منهم في مجالس الاشتوار تمهيد أصل فاستثارة معنى منه ثُمَّ بناء الواقعة عليه ، ولكنهم كانوا يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن » [2] ، فبيَّن الشَّافعي بهذا أنَّ الصحابة ماكانوا يلتزمون في إصدار الأحكام في الوقائع بالأقيسة عندما يعوزهم وجود حكم الحادثة في النصوص ، بل كانوا يجولون في جميع نواحي الرأي ، كان ذلك الرأي مصلحة أو قياساً ، فعدم اقتصارهم على القياس وحده من أنواع الرأي دليل على جواز مجاوزة ذلك إلى المصلحة .

وقال إمام الحرمين : « فإذا ثبت اتساع الاجتهاد واستحال حصر ما اتسع منه في النصوص وانضم إليه عدم احتفال علماء الصحابة بتطلب الأصول أرشد مجموع ذلك إلى القول بالاستدلال » [3] .

---

(١) شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ١٩٩ .
(٢) البرهان ص ٢٦٢ .
(٣) المرجع السابق والصحيفة .

ونرى الغزالي يشير إلى عمل الصحابة فيذكر حال الصحابة ، وأنَّ الفتاوى كانت عندهم متنوعة غير مقتصر فيها على النصوص والأقيسة ، بل كانوا يتعدونها للمصالح ، فقال نقلاً عن الشّافعي : « تمسك الشّافعي بأنَّ الصحابة رضي الله عنهم استرسلوا في الفتوى ، وكانوا لا يرون الحصر ، والنصوص ومعانيها لا تفي بجملة المسائل ، فلا بد من المصير إلى المصالح في كل فتوى » [1] ، يريد في كل فتوى لم يرد فيها دليل من الأدلة المتفق عليها .

وقال القرافي في نفائس الأصول : « إنَّ الصحابة - رضي الله عنهم - جددوا أموراً بالمصالح المرسلة وأجمعوا عليها ، منها : تجديد ولاية العهد من الصِّدِّيق لعمر - رضي الله عنهما - ، ومنها : جمع القرآن ... » [2] ، وذكر مثل هذا في شرح تنقيح الفصول[3] .

وقال الإسنوي : « احتجَّ مالك بأنَّ من تتبع أحوال الصحابة -رضي الله عنهم - ، قطع بأنَّهم كانوا يفتون في الوقائع بمجرد المصالح ، ولا يبحثون عن أمر آخر ، فكان ذلك إجماعاً منهم على قبولها » [4] .

وجه استدلال كل فريق بهذا الدليل :

قد علم أنَّ المذهبين اللذين نحن بصدد الاستدلال لهما بهذه الأدلة

---

(١) المنخول ص ٣٥٧ .

(٢) نفائس الأصول جـ٣ ص ٢٠٠ .

(٣) شرح تنقيح الفصول ص ١٩٩ .

(٤) الإسنوي على المنهاج جـ٣ ص ١٣٧ .

مختلفان في الدعوى من حيث العموم والخصوص ، فلابد من اختلافهما في جهة الدلالة .

فيقول الشَّافعية ومَنْ سلك مسلكهم : إنَّ الصحابة ما كانوا يقتصرون على النصوص والأقيسة ، بل كانوا يعملون بالمصالح عند قربها من معاني الأصول ، وعدم بعدها عنها .

ويقول المالكية : إنَّ الصحابة كانوا يعملون بالمصلحة عند عدم وجود الحكم في غيرها ، ولم يخصوا عملهم بنوع دون نوع منها ، فهذا دليل على الأخذ بجميع أنواع المصالح المرسلة .

اعتراض على هذا الدليل :

قد وجه نفاة المصلحة اعتراضاً على الاحتجاج بعمل الصحابة ، وقالوا : لَعَلَّ الصحابة كانوا يرون لما أفتوا به أدلة غير المصلحة استندوا عليها ، وهذه الأدلة قد شهدت لها الأصول الخاصة ، وعدم تعيينها لنا لا يدل على عدم وجودها .

قال الغزالي : « قال القاضي في الجواب : لعلهم كانوا يعتمدون معاني يعلمون أنَّ أصل الشريعة تشهد لها وإن كانوا لا يعينونها ، كالفقيه يتمسك في مسألة المثقل بقاعدة الزجر ، فلا يحتاج إلى تعيين أصل »[1] .

وقال الإسنوي : « قد يجاب على هذا بأنَّا لا نسلم إجماع الصحابة عليه ، بل إنَّما اعتبروا من المصالح ما اطلعوا على اعتبار الشَّارع لنوعه ، أو جنسه القريب »[2] .

---

(١) انظر : المنخول ص ٣٥٧ .

(٢) الإسنوي على المنهاج جـ٣ ص ١٣٧ .

وقـد رَدَّ الغـزالي في منخـوله : « هذا الاعـتـراض بعـد تسليم أصل الاحـتـمـال ووروده بأنَّ هذا الإيراد لا ينهـض دافعـاً لهـذا الـدليل ، ذلك أن التماس مثل هذا لعملهم بعد تقادم الأزمنة ، وبعد الشقة بيننا وبينهم أمر لا مـعنى له ، وإليك نصُّـه : « والذي نراه أنَّ هذا في مظنة الاحـتـمـال ، والاحتكام عليهم بعد تمادي الزمان لا معنى له »[1] .

وحيث إنَّ ما ورد على هذا الدليل قد رد من جانب المستدلين ، فقد سلم هذا الدليل فيكون عليه المعول في إثبات المصلحة ، والتمسك بها كدليل من الأدلة الشرعية . والله أعلم .

الأدلة الخاصة بكل مذهب :

لقد تقَدَّم ذكر الأدلة المشتركة بين المذهبين ، وسنذكر هنا الأدلة الخاصة بكل واحد ، وهما دليلان : أحدهما للمالكية ومَنْ معهم ، والثاني للشَّافعية ومَنْ سلك مسلكهم .

دليل المالكية ومن سلك مسلكهم :

قالوا : قد تقرر اعتبار الشَّارع لجنس المصالح في جنس الأحكام ، واعتبار جنس المصالح يفيدنا ظناً قوياً باعتبار الشَّارع لهذه المصلحة المتنازع فيها وهي المصلحة المرسلة ، فإذاً اعتبار الشَّارع جنس المصالح يوجب ظن اعتبار المصالح المرسلة ، ومن المقرر أنَّ الظن يعمل به في الفقهيات ،

---

(١) ص ٣٥٨ ، والاحتكام عليهم معناه : الحكم عليهم بأنَّهم كانوا يعتمدون على أدلة شهدت لها الأصول المعينة . قال في اللسان : يقال : حكمته في مالي إذا جعلت إليه الحكم فيه فاحتكم علي ، مادة حكم جـ ١٥ ، ومثله في المختار في نفس المادة .

فتكون هذه المصلحة مأذوناً في العمل بها شرعاً .

بيان ذلك أكثر : أنَّه تقَدَّم لنا في هذا البحث في مبحث خاص ، أنَّ أحكام الله تعالى معللة بالمصالح ، ومعنى هذا أنَّه ما من حكم شرعي إلا وله مصلحة مترتبة عليه ، فاعتبار الشَّارع جنس المصالح الشامل لكل مصلحة يوجب ظن اعتبار المصالح المرسلة ، لأنَّها فرد من أفراد تلك المصالح والعمل بالظن مشروع مأذون فيه .

يقول القرافي مستدلاً على مذهب المعممين : « لنا أنَّ الله تعالى إنَّمَا بعث الرسل عليهم الصَّلاة والسَّلام لتحصيل مصالح العباد عملاً بالاستقراء ، فمهما وجدنا مصلحة غلب على ظننا أنَّها مطلوبة للشَّرع »[1] .

وقال البيضاوي في المنهاج مستدلاً لمذهب مالك ومن سلك مسلكه : « وأمَّا مالك فقد اعتبره مطلقاً ؛ لأنَّ اعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتباره »[2] ، والضمير في اعتبره واعتباره للمناسب المرسل .

قال الإسنوي في شرح هذا : « إنَّ الشَّارع اعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام كما مَرَّ في القياس ، واعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة لكونها فرداً من أفرادها »[3] .

---

(١) التنقيح مع شرحه ص ١٩٩ .

(٢) المنهاج مع شرحيه الإسنوي والبدخشي جـ٣ ص ١٣٥ ، ١٣٦ .

(٣) انظر : الإسنوي جـ٣ ص ١٣٧ ، والإبهاج جـ٣ ص ١٢٢ .

اعتراض وجوابه :

قد يقال : إنَّ المصالح المرسلة ليست معتبرة ولا ملغاة ، وإلحاقها بالمصلحة المعتبرة في جواز العمل بمقتضاها ليس بأولى من إلحاقها بالمصلحة الملغاة ، فيمنع العمل بها ، فإنَّ الشَّارع كما اعتبر بعض المصالح ألغى بعضها ، فغلبة ظن كونها معتبرة ليست بأولى من غلبة ظن كونها غير معتبرة ، ولما كان ذلك كذلك ، وفعلاً قد ورد من بعض العلماء على هذا الدليل كان لابد من جواب عليه ممن استدلوا بهذا الدليل ، وقد أشار إلى هذا الجواب العلامة البدخشي فأفاد أنَّ من خواص المصلحة المعتبرة شرعاً أن تكون غالبة إن لم تكن خالصة ، وهذه المصلحة المرسلة قد ظهر لنا غلبتها على المفسدة فإلحاقها بالمعتبرة هو اللائق ، وإليك نصُّه في هذا وهو بصدد تعليل كون اعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتبار المصلحة المرسلة، قال: « لأنَّه إذا ظن أنَّ في هذا الحكم مصلحة غالبة على المفسدة، ومعلوم أنَّ كل مصلحة كذلك معتبرة شرعاً لزم ظن أنَّ هذه المصلحة معتبرة، والعمل بالظن واجب »[1] .

فنفى كلام البدخشي كون ظن اعتبار هذه المصلحة وإلغائها سواء ، وجعل جهة كونها معتبرة أغلب ظناً من جهة كونها ملغاة لوجود خاصية المصلحة المعتبرة فيها ، وهي غالبيتها على المفسدة ، فيكون جانب الملغاة حينئذ مرجوحاً .

ويقول الشَّاطبي : « فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع

(١) انظر : البدخشي علي المنهاج في صلب الإسنوي جـ٣ ص ١٣٦ .

المفسدة في حكم الاعتياد ، فهي المقصودة شرعاً »[1] ، فبيَّن بهذا أنَّ كون المصلحة غالبة عنوان على كونها مقصودة للشَّارع ، ومن باب أولى إذا كانت المصلحة خالصة من المفسدة ، وإن كانت هذه عزيزة الوجود ، كما قال ابن عبد السَّلام[2] .

وهذا الدليل وإن أورده القرافي على مذهبه في القول بالمصلحة عموماً ونسبه كل من الإسنوي والبيضاوي لمالك ، إلا أنَّه يصلح أن يكون دليلاً للمذهب المفصل في حدود عمله بالمصلحة ، وذلك بأن يقولوا : الدليل على العمل بالمصلحة الملائمة من المرسلة اعتبار الشَّارع جنس المصالح في جنس الأحكام، فهذا يوجب ظن اعتبار هذا النوع، والعمل بالظن واجب .

دليل الشَّافعية الخاص بهم :

قالت الشَّافعية : لو صَحَّ اتباع كل مصلحة مرسلة لجاز لأهل الرأي غير العلماء أن يتقلدوا مناصب الفتوى في الدِّين ، وهذا باطل فيكون ما أدَّى إليه وهو القول بجواز اتباع المصالح عموماً باطل .

توجيه ذلك : وإنَّما كان اتباع المصلحة عموماً يؤدِّي إلى تولية الجهال الفتوى ، لأنَّ الجهال إذا سمعوا من أهل العلم أنَّ هذه المصلحة لا دليل فيها بالإذن ولا المنع ، أمكنهم أن يفتوا فيها ؛ لأنَّ جميع المصالح التي ليست معتبرة ولا ملغاة يجوز العمل بها ، وهذه كذلك .

وأمَّا بطلان تولي الجهال الإفتاء فواضح .

---

(١) الموافقات جـ٢ ص ٢٦ .

(٢) قواعد الأحكام جـ١ ص ٥ .

فقد قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ ﴾[1] ، وأولوا الأمر : العلماء[2] ، علاوة على أنَّ الجاهل يحكم بما ليس له به علم ، وهو منهي عن ذلك ، قال تعالى : ﴿ وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾[3] .

هذا الدليل ذكره إمام الحرمين في كتابه البرهان محتجاً به على مالك فيما ذهب إليه من إطلاق القول بالمصلحة .

وإليك نصُّه قال : « لو صَحَّ التمسك بكل رأي من غير قرب ومداناة لكان العاقل ذو الرأي العالم بوجوه الآيات[4] إذا راجع المفتين في حادثة فأعلموه أنَّها ليست منصوصة في كتاب ولا سنة ولا أصل لها يضاهيها ، لساغ والحالة هذه أن يعمل العاقل بالأصوب عنده والأليق بطرق الاستصلاح ، وهذا مركب صعب لا يجتري[5] عليه متدين ، ومساقه رد الأمر إلى عقول العقلاء وأحكام الحكماء ، ونحن على قطع نعلم أنَّ الأمر بخلاف ذلك .

ثُمَّ قال : « ولو صَحَّ ما قاله مالك - رضي الله عنه - إن صَحَّ عنه لاتخذ العقلاء أيام كسرى أنو شروان في العدل والأيالة معتبرهم »[6] .

---

(١) سورة النساء : الآية ٥٩ .

(٢) قال ابن العربي : قال جابر : هم العلماء ، وبه قال أكثر التابعين ، واختاره مالك . أحكام القرآن لابن العربي جـ١ ص ٤٥٢ .

(٣) قال ابن العربي : عن ابن عباس معني لا تقف : لا تقل . أحكام القرآن لابن العربي جـ٣ ص ١١٩٩ ، والآية من سورة الاسراء رقم ٣٦ .

(٤) الإيالات جمع إيالة ، وهي السياسة . انظر : مختار الصحاح ، مادة أول .

(٥) لا يجتري عليه : لا يقدم عليه . مختار الصحاح ، مادة جرأ .

(٦) البرهان ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

هذه أدلة القائلين مشتركة وخاصة ، ومناقشة بعضها من قبل خصومهم المانعين العمل بالمصلحة ، وهي كما ترى قد سلمت إلا الدليل الأول منها ، فلم يقف أمام ما وجِّه إليه من نقد .

وبقي بعد هذا رد كل من أهل المذهبين القائلين بالمصلحة على الآخر ، وهذا سنتعرض له عند الكلام على الرد على إمام الحرمين في بحث مستقل .

والآن سنشرع في إيراد أدلة المانعين للمصلحة ، وما يرد عليها من مناقشات من خصومهم . وبالله تعالى التوفيق ، والله أعلم .

أدلة نفاة المصلحة

وهؤلاء كما تقَدَّم منعوا القول بالمصلحة مطلقاً ، سواءً كانت ملائمة أو لا ، ضروريةً أو حاجيةً أو لا ، وقد استدلوا على ذلك بعدة أدلة :

الدليل الأول :

أنَّ الأخذ بالمصلحة والعمل بها عمل بالظن المجرد عن الدليل ، والأصل عدم العمل بالظن لأنَّه لا يؤمن فيه من وقوع الخطأ ومجانبة الحق ، ذلك لأنَّ الإنسان لعجزه وقصوره قد يتراءى له عين المفسدة مصلحة ، وعين المصلحة مفسدة ، وإنَّمَا جاز العمل بالظن في الشَّرع لاستناده إلى الدليل ، وذلك أنَّ المجتهد إذا أعمل فكره في نصوص الكتاب والسنة ، وأدَّاه الفكر إلى ظن حكم شرعي ، جاز له العمل بهذا الظن لقيام الإجماع على جواز العمل بالظن المستند إلى دليل شرعي ، ومنع في المصلحة لعدم استناده إلى الدليل .

قال الزنجاني[1] : مستدلاً للقاضي ، ومن معه : « ذهب الحنفية والقاضي من أصحابنا إلى منع الاستدلال بجنس هذه المصلحة ، واحتجوا بأنَّ الأصل ألا يعمل بالظن لما فيه من خطر فوات الحق إذ الإنسان قد يظن الشيء مفسدة وهو مصلحة ، وقد يظن الشيء مصلحة وهو مفسدة ، غير أنَّا صرنا إلى العمل به عند الاستناد إلى أصل خاص وهو الإجماع ، وبقينا فيما عدا ذلك على مقتضى الأصل »[2] .

الدليل الثاني :

قالوا : لو صَحَّ التمسك بالمصالح المرسلة للزم على ذلك إحداث شرع جديد وذلك باطل ، لأنَّ النَّبيَّ ﷺ خاتم الأنبياء ، وشريعته خاتمة الشرائع فلا نبي بعده .

ولزوم إحداث شرع جديد من ثلاثة أوجه :

١ - أنَّ القول به يؤدِّي إلى جعل الشريعة فوضى يتجاذبها النَّاس بحسب ظنونهم وأهوائهم من غير التفات إلى ما جاء به الرسول عليه الصَّلاة والسَّلام ، وكل ما لا يلتفت فيه إلى الشَّرع فهو إحداث لشرع

(١) هو أبو البقاء أو أبو المناقب محمود بن أحمد الزنجاني الشَّافعي أحد الأعلام ، درس بالنظامية ، ثم بالمستنصرية ، وعلا شأنه في اللغة ، وعلم الخلاف، والأصول ، والتفسير ، وألف فيها حتى قال الذهبي عنه : « كان من بحور العلم، له تصانيف »، وقال ابن النجار : « برع في المذهب والخلاف والأصول »، ومن مؤلفاته : تخريج الفروع علي الأصول ، مطبوع . توفي سنة ٦٥٦هـ . انظر : مقدمة تخريج الفروع علي الأصول لمحمد أديب صالح ص ١١ .

(٢) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ١٧٢ .

جديد ، بيان ذلك أنَّ المصلحة المرسلة هي ما لم يشهد لها الشَّرع بالاعتبار ولا بالإلغاء ، فإذا عمل النَّاس بمقتضاها لما كان لهم مستند في ذلك غير ظنونهم، والعمل بما يظنونه مجرداً عن الدليل فيه عدم الالتفات إلى الشرع، وبالتالي إحداث لشرع جديد ، وهذا باطل ، فما أدَّى إليه وهو الأخذ بالظن يكون باطلاً، فما أدَّى إليه -وهو القول بالمصلحة المرسلة- كذلك .

٢ - أنَّ المستند إلى المصلحة إن لاحظ المصالح فهذا صحيح مسلم به ، وإن أضرب عنها فهو منشىء لشرع جديد ، ولا شرع بعد رسول الله ﷺ لأنَّه خاتم النبيين .

٣ - أنَّ القول باتباع المصالح يلزمه تغيير الأحكام بتغير الأفراد والبقاع والأزمنة ، لأنَّ المصلحة تختلف من شخص لشخص ، فقد يكون ما فيه مصلحة لزيد فيه مفسدة لعمرو والعكس ، كما أنَّ ما يكون مصلحة في زمن يكون مفسدة في زمن آخر ، وكذلك الأمكنة تختلف فيها المفاسد والمصالح .

وتغيير الأحكام تبعاً لذلك يفضي إلى تغير الشَّرع ، وإثبات شرع آخر لم يثبت عن الشَّارع .

فحاصل هذا الوجه أنَّ اتباع المصلحة المرسلة يؤدِّي إلى ارتفاع شرع رحماني بإحداث شرع إنساني ، وقد علم من جميع ما مَرَّ أنَّ هذه الأوجه تئول إلى أمر واحد هو إحداث شرع جديد بسبب التمسك بالمصالح .

وقد ساق هذه الأوجه الغزالي في منخوله ، وإليك نصُّه :

« والقاضي رحمه الله تعالى من نفاة الاستدلال ، وقد تمسَّك بثلاثة

مسالك :

المسلك الأول : أنَّ الاستدلال لو قيل به لصارت الشريعة فوضى بين العقلاء يتجاذبون بظنونهم أطرافها من غير التفات إلى الشَّريعة ، والنَّبيُّ ﷺ إنَّما بعث ليدعو النَّاس إلى اتباعه في قوله ، والمفهوم من قوله من المصالح ، فأمَّا ما يعين ابتداء ، ولم يفهم منه فما بعث الشَّارع للدعاء إليه .

الثاني : أنَّ المستدل إن لاحظ مصالح الشريعة فهو صحيح ، وإن أضرب عنها فهو شارع تحقيقاً فيطالب بالمعجزة ، فإنَّه افتتح أمراً لا مستند له في الشرع ، مع أنَّ رسول الله ﷺ خاتم النبيين فكيف يفتح بعده شرع .

الثالث : إن قال : إذا أوجب اتباع المصالح لزم تغيير الأحكام عند تبدل الأشخاص وتغير الأوقات ، واختلاف البقاع عند تبدل المصالح ، وهذا يفضي إلى تغيير الشرع بأسره وافتتاح شرع آخر لم يثبت من الشَّارع وهذا محال »[1] .

---

(١) انظر : المنخول ص ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ومثل عبارة الغزالي عبارة القرافي في هذا الدليل ، فقد قال في شرح المحصول : « احتج القاضي أبو بكر للمنع بأنَّ فتح هذا الباب ليس له أصل ، ويفضي إلي أن يبقى أهل النظر بمنزلة الأنبياء عليهم السَّلام ولا ينسب ما يرونه إلى الشَّريعة ، وهو ذريعة إلى إبطال أبهة الشريعة ، وإلى أن يفعل كل أحد بما يرى ، ثم يختلف ذلك باختلاف الزمان والمكان ، وأصناف الخلق ، فيبطل مادرج عليه الأولون » جـ٣ ص ٢٠١ ، وقريب من هذه العبارة عبارة البرهان ص ٢٦١ .

الثالث من الأدلة :

قالوا : لو جاز الحكم بمقتضى المصلحة المرسلة لجاز لأهل العقول والرأي ممن لهم علم بوجوه سياسات الخلق ، وتدبير شئون الحكم وهم ليسوا من أولي العلم الشرعي أن يحكموا بما يرونه صواباً ومحققاً للمصلحة ، إذا علموا من أهل الفتوى أنَّ هذه الحادثة لم يرد فيها نص بالاعتبار ولا بالإلغاء ، ومثل هذا لا يقول به ذو دين ، فكان في القول به خروج عن الدِّين .

قال القرافي في شرح المحصول محتجاً للقاضي ومَنْ سلك مسلكه : « لو جاز ذلك - الحكم بالمصلحة المرسلة - لكان العاقل ذو الرأي العالم بوجوه السياسات إذا راجع المفتين في حادثة ، وأعلموه أنَّها ليست منصوصة ، ولا أصل لها يضاهيها يجوز له حينئذ العمل بالأصوب عنده واللائق بطريق الاستصلاح ، وهذا صعب لا يجترىء عليه متدين »[1] .

الدليل الرابع :

أنَّ هذه المصلحة لا دليل عليها ، ذلك أنَّ المصالح : منها ما هو معتبر ومنها ما هو مُلْغَى ، وهذا القسم متردد بين هذين القسمين ، فيحتمل أن يكون مما اعتبره الشَّارع ، ويحتمل أن يكون مما ألغاه ، ومع قيام هذا التردد والاحتمال لا يصح الجزم ولا الظن باعتبارها ، وبناء الأحكام عليها ، وإلا كان ترجيحاً بلا مرجح وهو لا يجوز[2] .

---

(١) انظر : شرح المحصول للقرافي جـ٣ ص ٢٠١ .

(٢) انظر : الآمدي جـ٣ ص ١٣٨ .

مناقشة هذه الأدلة

مناقشة الدليل الأول :

أمَّا الدليل القائل : إن هذا ظن وهو لا يغني عن الحق شيئاً، وإنَّما المعتبر الظن الذي يكون مستنده دليلاً شرعياً ، فالرد عليه أنَّنَا معك في أنَّ الظن المجرد الذي لا مستند له إلا الهوى واتباع نزعات النفوس، لا يغني عن الحق شيئاً ، إلا أنَّ الذي معنا وإن كان داخلاً في جنس الظن إلا أنَّه ليس كما ترى من خروجه عن جادة الشَّرع ومجانبته لنصوصه ، بل هو ظن متمش مع قواعد الشرع وتسنده أدلته العامة ، وليس للعقل فيه إلا مجال النظر والاجتهاد في الأدلة ، وهذا مسلم لا نزاع فيه فالعقل آلة الفهم ، فلمن تأهل للاجتهاد أن ينظر في الأدلة بعقله ويستنبط منها ما يؤدِّيه إليه عقله واجتهاده .

بيان أنَّ هذا ظن مستند إلى الدليل :

إنَّ القول بالمصالح إنَّمَا هو قول بمصالح مندرجة تحت مصالح عامة شهدت لها نصوص الشرع وقواعده، فليست إذاً ناشئة عن الظن المحض .

قد يقول القاضي : إنَّ المعتبر من الأدلة ما أفادته النصوص مباشرة ، أو ما حمل عليها كالأقيسة ، وما عدا ذلك مما ذكرتموه ليس معتبراً دليلاً .

ولكن يرد كلامه هذا أنَّ الشَّارع أقَرَّ الاجتهاد من سيدنا معاذ - رضي الله عنه - عند فقده نص الكتاب والسنة ، وأطلق الشَّارع في الاجتهاد فلم يقيده باجتهاد إلحاق الفروع بالأصول ، فيكون شاملاً للاجتهاد المصلحي ، وتخصيصه بنوع دون نوع تخصيص بلا دليل فلا يعول عليه ، فيكون

العمل بالمصلحة عمل بالظن المعتبر وداخل في الاجتهاد الذي أذن فيه الشَّارع[1] . والله أعلم .

مناقشة الدليل الثاني :

قد رتب القاضي على العمل بالمصلحة المرسلة في الوجهين الأولين من دليله ، عدم الالتفات إلى الشَّريعة وإحداث حكم بالهوى والعقل المحض ، وهذه النتيجة لا شَكَّ في بطلانها عند جميع العلماء .

ولكن للمجوزين أن يمنعوا الملازمة بين العمل بالمصلحة وهذه النتيجة ، وهي إحداث شرع بالهوى من غير التفات إلى الشريعة ونصوصها ، ذلك أنَّ الحاكم بمقتضى المصلحة ليس مستقلاً بعقله في حكمه ، وإنَّما هو ناظر إلى أدلة الشرع ومقاصده العامة ، نعم إنَّه لم يسنده في هذا الحكم دليل خاص معين ، ولكنه مستند إلى القواعد العامة والمقاصد الكلية التي يغلب على الظن دخول المصلحة فيها .

قال القرافي رداً على من منع العمل بالمصلحة محتجاً بأنَّه إثبات شرع بالهوى - : « بل ما ثبت ذلك إلا باجتهاد صحيح ، وأنَّ الاستقراء دلَّ على

---

(١) قال الغزالي في هذا الموضوع : المعروف من الصحابة اتباع المعاني والاقتصار في درج المعاني على الرأي الغالب دون اشتراط إدراج اليقين فإنهم حكموا في مسائل مختلفة لا يجمع جميعها إلا الحكم بالرأي الأغلب الأرجح ، وهو المراد بالاجتهاد الذي قرر النبي عليه الصَّلاة والسَّلام معاذاً عليه . شفاء الغليل ص ١٩٥ .
ثُمَّ قال في مبحث المصالح المرسلة : « قلنا : إنَّمَا دلنا عليه - أي الاستدلال المرسل - ما دلنا على أصل القياس ، فإنَّا بيَّنا أنَّ حاصل ذلك كله راجع إلى القول بالرأي الأغلب في فهم مقاصد الشرع وإلى هذا يرجع ما يجوز التمسك به . شفاء الغليل ص٢١١ ، ٢١٢ .

أنَّ الشَّريعة مصالح ، وأنَّ الرسل عليهم الصَّلاة والسَّلام إنَّما بعثوا بالمصالح ودرء المفاسد »[1] .

وقد تقَدَّم في مناقشة الدليل السابق أنَّ العمل بالمصلحة ما هو إلا اجتهاد أذن فيه الشَّارع كما تقَدَّم عن الغزالي .

فإذا ثبت هذا ، فالحاكم بالمصلحة المرسلة ملتفت إلى الشَّريعة ومتمسك بعراها الوثيقة ، فبطل ما رتبه القاضي على العمل بالمصالح ، وثبت ضده وهو الالتفات إلى الشَّرع وعدم إثبات الأحكام بالهوى .

أمَّا الوجه الثالث من دليل القاضي فقد رتب على العمل بالمصلحة فيه لزوم تغيير الأحكام بتغير الأزمان .

ولكن يقال للقاضي : ما مرادك بالتغيير والتبديل للأحكام ؟ أهو بمعنى النسخ ؟ أم تغير الحكم لتغير مناطه وسببه ؟ .

فإن أراد الأول فهو غير وارد عليهم لأنَّهم لا يحكمون بالمصالح عند معارضتها لأحكام ثابتة في الشريعة ، بل هذا مناف لكونها مصلحة مرسلة ، إذ معنى المرسلة هي التي لم يرد فيها حكم عن الشَّارع ، وما اعترض به القاضي يلزم عليه وجود حكم من الشَّارع ، فالقائلون يشترطون في المصالح ألا يترتب عليها تغيير الشرع ، قال الغزالي رداً على القاضي : « إلا أنَّهم أي القائلين بالمصلحة ، يقولون : نحن مع المصالح بشرط ألا نهجم على نص الرسول ﷺ بالرفع »[2] .

---

(١) انظر : نفائس الأصول جـ٣ ص٢٠٠ .

(٢) المنخول ص ٣٥٦ .

وإن أراد المعنى الثاني للتغيير ، وهو تغيير الحكم لتغير سببه ، فهذا ليس تغييراً للشريعة لأنَّ هذا ناشيء عن تطبيق المجتهد للأدلة على الحوادث ، فقد يكون لنص علة فيحكم بمقتضاها ، ثم تنتفي تلك العلة وتعقبها علة أخرى توجب خلاف ما أوجبته الأولى ، وهذا ليس تغييراً للنصوص في الواقع ، وإنَّما هو عمل بمقتضى النصوص وتنزيل لها على مقتضى ما عللت به من علل وأسباب ، بل هذا أمر معدود من محاسن الشريعة ، ومن أجله كانت عامة صالحة لكل زمان ومكان ، وإذا كان التبدل بهذا المعنى مرجعه إلى ما امتازت به الشريعة من العموم والقيام بحاجات البشر على اختلاف المواطن والعصور ، فهذا لا يخل بالتمسك بالمصلحة ، بل مما يؤكد التمسك بها ، والتعلق بأهدابها ، بغية الوصول إلى هذا المقصد العظيم الذي امتازت به شريعة الله الباقية ، التي ختم الله بها شرائعه كما ختم بنبيها أنبياءه » .

يقول في ذلك العلامة الشيخ محمد الخضر حسين في رسائل الإصلاح :

« ولا يقف في سبيل المصالح ما أورده بعض الكاتبين من أنَّه يفضي إلى اختلاف الأحكام باختلاف المواطن والعصور ، فإنَّ هذا معدود في محاسن الشريعة ، وهو ناحية من النواحي التي روعيت في جعلها الشريعة العامة الباقية ، وليس اختلاف الأحكام الناشيء من مراعاة المصالح المرسلة اختلاف في أصل الخطاب ، وإنَّما جاءت من جهة تطبيق أصل عام هو أنَّ المصالح التي لم يرد فيها دليل على مراعاتها بخصوصها أو إلغائها ، يقضي فيها المجتهد على قدر ما يراه من صلاح ، فالأحكام المبنية على

رعـاية المصـالح المرسلة تسـتند إلى أصل تعـرفـه المجـتـهـدون من مـوارد الشريعة ، فكأنَّ الشَّارع يقول للذين أوتوا العلم : إذا عرض لكم أمر فيه مـصلحـة ولم تجـدوا في الأدلة التي بين أيديكم مـا يدلُّ على رعـايتـهـا بخصـوصـهـا أو إلغائها ، فزنوا تلك المصـالح بعقـولكـم الراسخة في فـهم المقصود من التشريع وفصلوا لها حكماً يطابقها » [1] . فقد أفاد كلامه أنَّ الاخـتـلاف ليس اخـتـلافـاً في أصل الخطاب بل اخـتـلاف في الأحكام لاختلاف أسبابها .

وفي هذا الشأن قال عمر بن عبد العزيز - رضي الله عنه - : « تحدث للنَّاس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور »[2] .

قال القرافي : « ولم يرد - رضي الله عنه - نسخ الحكم ، بل المجتهد فيه ينتقل له الاجتهاد لاختلاف الأسباب »[3] .

وقال القرافي في موضع آخر : « إكرام النَّاس قسمان : منصوص عليه من : إفشاء السَّلام ، وإطعام الطعام » . ثُمَّ قال : « القسم الثاني : ما لم يرد في النصـوص ولا كـان في السلف ، لأنَّه لم تكن أسبـاب اعـتبـاره موجودة حينئذ وتجددت في عصرنا ، فتعيَّن فعله لتجدد أسبابه ، لا أنَّه شرع مستأنف ، بل علم من القواعد الشرعية أنَّ هذه الأسباب لو وجدت في زمن الصحابة لكانت هذه المسببات من فعلهم وصنعهم ، وتأخر الحكم

---

(١) رسائل الإصلاح جـ٣ ص ٦٦ ، ٦٧ .

(٢) ورد كلامه في الفروق للقرافي جـ٤ ص ١٧٩ ، والموافقات للشاطبي جـ٢ ص ١٢٨ .

(٣) الفروق جـ٤ ص ١٧٩ .

لتأخر سببه، ووقوعه عند وقوع سببه لا يقتضي تجديد شرع ولا عدمه»[1] .

مناقشة الدليل الثالث :

وهو القائل : إنَّ التمسك بالمصالح طريق يدخل منه النَّاس غير أولي العلم بالشَّرع إلى الإفتاء بحسب آرائهم .

فيرد عليه بأنَّ المصلحة المرسلة هي ما لم يرد فيها دليل بالاعتبار ولا بالإلغاء ، ومصلحة هذا وصفها تجل عن أن يحوم حولها العلماء الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد فضلاً عن العامة والدهماء[2] ، فليس كل ما يبدو للعقل أنَّه مصلحة يدخل في قبيل المصالح المرسلة ، وتبنى عليه الأحكام وإنَّما هي المصالح التي يتدبرها من هو أهل لتعرف الأحكام من مآخذها حتَّى يثق بأنَّه لم يرد في الشريعة شاهد على مراعاتها أو إلغائها[3] .

وإليك كلام القرافي في الرد على من زعم أنَّ قول مالك بالمصلحة يجوز للعامة التجرؤ على الإفتاء في الشَّريعة قال : « وأمَّا قولهم : العالم بالسياسة إذا أخبره المفتون بعدم الأصول ، فيكون له الأخذ برأيه ، قلنا : لا يلزم ذلك ، فإن مالكاً يشترط في المصلحة أهلية الاجتهاد ، وأن يكون الناظر متكيفاً بأخلاق الشَّريعة فينبو عقله وطبعه عما يخالفها ، بخلاف العالم بالسياسات إذا كان جاهلاً بالأصول يكون بعيد الطبع عن أخلاق الشريعة فيهجم على مخالفة الشَّريعة من غير شعور»[4] .

---

(١) الفروق جـ٤ ص ٢٥٠ ، ٢٥١ ، وانظر : تهذيب الفروق جـ٤ ص ٢٧٥

(٢) تعليل الأحكام للشيخ شلبي ص ٢٧٥ .

(٣) رسائل الإصلاح جـ٣ ص ٦٦ .

(٤) نفائس الأصول شرح المحصول جـ٣ ص ٢٠١ .

ويقول الشيخ عمر الفاسي في رسالته في الوقف مستبعداً ومستنكراً حلول من ليس من أهل البحث والنظر في الأدلة في هذا المقام : « وأنَّى للمقلد أن يدعي غلبة الظن أنَّ هذه المصلحة فيها تحصيل مقصود الشَّارع ، وأنَّها لم يرد في الشرع ما يعارضها ولا ما يشهد بإلغائها مع أنَّه لا بحث له في الأدلة ، ولا نظر له فيها ، وهل هذا إلا الاجتراء على الدِّين ، وإقدام على حكم شرعي بغير يقين ؟ »(1) .

فإذا كانت المصلحة ليست في متناول العلماء غير المجتهدين فتعلق الجهال ومَنْ هو دون مرتبة الاجتهاد بها ، لا يكون سبباً لإلغائها وترك العمل بها ، وإلا لأدَّى هذا إلى إبطال كل دليل شرعي تعلق به غير المجتهدين .

والذي ينبغي أن يكون هو أن نثبت دلالتها أولاً ، ثُمَّ نشترط فيمن يعمل بها أن يكون ممن بلغوا مرتبة النظر في الأدلة وتكيفوا بجو الشريعة حتَّى لا يضلوا عن جادتها ، كما قال القرافي .

مناقشة الدليل الرابع :

أمَّا قولهم : أن لا دليل عليها لترددها بين المصالح الملغاة والمعتبرة ، ولا أولية لإلحاقها بالمعتبرة دون الملغاة ، فالجواب عليه أنَّ احتمال لحوقها بكل من الملغاة والمعتبرة ليس على السواء حتَّى يلزم عليه عدم الدليل ، بل لحوقها بالمعتبرة أولى ، ذلك أنَّ لكل من المعتبرة والملغاة خاصة تمتاز بها عن الأخرى ، وينبغي قبل أن نحكم على المصلحة المرسلة بالقبول أو الرد أن ننظر فيها من حيث تحقق إحدى الخاصيتين فيها أو عدم تحققها ، ثُمَّ نبني

---

(٤) رسائل الإصلاح جـ٣ ص ٦٦ .

الحكم عليها بناء على ما ظهر لها من وجود خاصيتها وعدمها ، فإن وجدت فيها خاصية المعتبرة اعتبرناها وإن وجدت فيها خاصية الملغاة ألغيناها ، وإن لم نجد لا هذه ولا تلك توقفنا عن إلحاقها بإحدى المصلحتين، لأنَّه حينئذ إلحاق لا دليل عليه ، ويصدق عليه قولهم المتقدم : « إنَّه لا أولوية لإلحاقها بإحدى المصلحتين دون الأخرى ... » .

فإذا علم هذا فنقول : إنَّ خاصية المصلحة المعتبرة عند علماء الأصول هي أن تكون غالبة أو راجحة على المفسدة التي تقابلها .

وخاصية المصلحة الملغاة هي كونها مرجوحة ومغلوبة بالنظر إلى ما صاحبها من المفسدة ، فالأولى هي التي جاء أمر الشَّارع بتحصيلها والإذن فيها ، والثانية هي التي نهى عنها الشَّارع ، ومنع منها ، يقول الشَّاطبي في ذلك : « النظر الثاني في المصالح من حيث تعلق الخطاب بها شرعاً ، فالمصلحة إن كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة فهي المقصودة شرعاً ولتحصيلها وقع الطلب على العباد ... فإن تبعتها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه ، وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة ، فرفعها هو المقصود شرعاً ، ولأجله وقع النهي ... فإن تبعتها مصلحة أو لذة ، فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل »[١] .

فاستفيد من هذا أنَّ المصلحة الشرعية هي الغالبة ، وأنَّ المفسدة المنهي عنها شرعاً هي الغالبة أيضاً ، وكلامنا إنَّما هو في المقارنة بين المصالح :

---

(١) الموافقات جـ٢ ص ٢٦ ، ٢٧ .

ملغاة ومعتبرة لا بين المصالح والمفاسد . فهذا كلام في غير الموضوع المتكلم فيه هنا .

ولكن إذا نظرنا في ذلك نجد أنَّ المفسدة الغالبة معها مصلحة مغلوبة هي التي عبرنا عنها بأنَّها ملغاة تبعاً للمفسدة ، وكلام الشَّاطبي المفيد أنَّها غير منهي عنها قصده منه غير منهي عنها من أجل كونها مصلحة ، وإنَّما جاء النَّهي عنها لما يصاحبها من المفسدة الغالبة .

وليس قصده عدم النهي عنها مطلقاً ، إذ لا ينكر أحد أنَّ المصلحة المترتبة على الربا مصلحة ملغية شرعاً ومنهي عنها ، كما لا ينكر أنَّها مرجوحة بالنسبة للمفسدة المترتبة على هذا التعامل ، لذا كان قولنا : إنَّ المصلحة المرجوحة هي الملغاة ، موافقاً لما قاله الشَّاطبي ومستدلاً به عليه .

فإذا علم مما تقَدَّم خاصية كل من المصلحة المعتبرة والملغاة ، فليعلم أنَّ المصلحة المرسلة إنَّما يجوز العمل بها عند من يقول بها إذا غلبت ورجحت على المفسدة ، أو خلصت عنها ، فتكون بناء على هذا قد اشتركت مع المصلحة المعتبرة في خاصيتها ، وإنَّما الفرق بينها وبين المعتبرة من حيث إنَّ المعتبرة دلت عليها الأدلة المعينة وهي لم تدل عليها الأدلة المعينة .

وإذا ثبت اشتراكها مع المعتبرة في ذلك كان إلحاقها بها أولوياً وراجحاً على إلحاقها بالملغاة ، فيبطل القول بردِّها بناء على أنَّها مترددة على السواء لا أرجحية لناحية منها على الأخرى .

قال الشيخ أبو الحسن البدخشي موجهاً كلام من جعل العمل بالمصلحة المرسلة مبنياً على ظن اعتبارها ، وإلحاقها بالمصالح المعتبرة اتفاقاً عند قول

البيضاوي مستدلاً للقائلين بالمصلحة المرسلة : « لأنَّ اعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتباره ، أي المرسل » ، قال البدخشي موجهاً ذلك : « لأنَّه إذا ظَنَّ أنَّ في هذا الحكم مصلحة غالبة على المفسدة ، ومعلوم أنَّ كل مصلحة كذلك معتبرة شرعاً لزم ظن أنَّ هذه المصلحة معتبرة ، والعمل بالظن واجب »[1] .

هذا . وبهذا الذي قَدَّمناه يظهر أنَّ الذين منعوا المصلحة لم تسلم أدلتهم من الرد والانتقاد ، وأنَّ ما دفعوا به بعض الاعتراضات التي وردت على أدلتهم لم يصمد أمامها لقوتها ، فيكون القول بالمنع قول لم تكتب له القوة والظهور أمام هذه المناقشات ، فيكون قول المعتبرين للمصلحة وإن اختلفت وجهات أنظارهم في القول بها - هو المعتبر ، لا سيما وأنَّ القول بالمصلحة يستند إلى عمل سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين بها وهم أعلم النَّاس بمراد الشَّارع ، وأحرص النَّاس على اتباعه ، وأشد النَّاس نفوراً من مخالفته ، فإذا ثبت عنهم العمل بهذا الأصل كان أكبر دليل على جواز العمل به شرعاً ، ومن أمثلة ذلك جمعهم المصحف ، فلم يكن فيه دليل خاص سوى عموم الأدلة المفيدة لوجوب حفظ الدِّين ، ولو كان فيه شيء خاص لما توقفوا في الإقدام على هذا العمل أول الأمر ، إذ سيدنا أبو بكر حينما عرض عليه هذا الأمر تردد ، وكذلك زيد بن ثابت - رضي الله عنهما - ، ثُمَّ قبلوه لما رأوا فيه من المصلحة ، فترددهم دليل على أنَّ العمل بمقتضى هذا لم يرد فيه دليل خاص ، وقبولهم له بل إجماعهم عليه دليل

---

(١) البدخشي على المنهاج جـ٣ ص ١٣٦ .

على جواز العمل بهذا النوع من المصالح ، وغير هذا المثال من الوقائع التي أفتوا فيها بدليل المصلحة كثير ، ولعلنا نتعرض إلى شيء من ذلك عند الدراسة التطبيقية . والله أعلم .

هذه أدلة القاضي ومن سار على منهجه ممن نفوا المصالح جملة وتلك مناقشتها ، فبالنظر في هذه الأدلة ، وما ورد عليها من مناقشات واعتراضات يتبين أنَّ هذه الأدلة ، لم تصب فيما قصد بها من نفي المصالح هدفاً ، ولم تغن أصحابها في نظر المخالفين لهم عن الحق شيئاً ، لذلك تكون أدلة مرجوحة بالنسبة لأدلة القائلين بالمصلحة . والله أعلم .

وبعد هذا سنتكلم على ما بين أهل المذهبين الأولين من مناقشات ، ثُمَّ الرد على إمام الحرمين فيما ذكره عن مالك ، ثُمَّ ننتقل إلى بقية المذاهب في المصلحة .

الرد على إمام الحرمين

يتضمن هذا الرد عليه فيما أورده على المُعَمِّمين في القول بالمصلحة ، وفيما نسبه للإمام مالك .

لقد قَدَّمنا فيما سبق بعض ما دار بين إمام الحرمين ، وبين أصحاب مذهب التعميم من مناقشات ، وما يمكن أن يكون بين المذهبين من وفاق أو خلاف ، والذي نريده هنا هو أن نذكر ما أورده إمام الحرمين على مذهب من يعممون القول بالمصالح ، أو ما أورده على مالك بالذات ، وقد نذكر ما قد سبق أن تعرضنا لذكره فيما مضى من مناقشات جمعاً للنظائر ، وإن كنا لا نفيض في القول فيه إفاضتنا في غيره مما لم نتعرض له قبل ذلك .

وسيتضمَّنْ هذا الفصل عدة مواضع :

١ - نبذة عن حقيقة الاستدلال المرسل ، والمذاهب فيه عند إمام الحرمين .

٢ - تفسير وشرح كلام إمام الحرمين فيما يتعلق بما نسبه للإمام مالك من إفراط في المصلحة وإجراء جميع الاحتمالات التي يمكن أن تفهم من لفظه .

٣ - الرد عليه في حصره المصالح في بعض الأنواع دون بعض . وفيما ادعاه على مالك من مخالفته لقواعد الشرع وخروجه عن الإجماع جرياً وراء المصالح المرسلة ، وذكر الأمثلة التي ضربها لذلك .

٤ - الأسباب التي دعت إمام الحرمين إلى هذا القول في مالك .

الموضع الأول : ذكر نبذة عن الاستدلال :

قد عقد إمام الحرمين بحثاً مستقلاً للمصلحة المرسلة وعنون له بالاستدلال ، وذكر في هذا المبحث مذاهب العلماء في الاستدلال وأنَّهم فرق ثلاث :

١ - فرقة تمنع التمسك بالاستدلال في جميع صوره ، أعني على حسب ما ذكره إمام الحرمين شابهت المصلحة فيه المصالح المستندة إلى الأصول أم لم تشابهها ، ولا ترى التمسك إلا بالمصالح المستندة إلى أصول معينة وهي نوعان :

أحدهما : ما دلّت عليه النصوص من الكتاب والسنة ، أو دلَّ عليه الإجماع دلالة مباشرة في الثلاثة .

والثاني : ما دلت عليه هذه الثلاثة المتقدمة بواسطة القياس عليها والإلحاق بها .

فمثلاً مصلحة حفظ العقل من الضياع التي شرع لتحصيلها تحريم الخمر دل عليها النص ، وهو قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ ... ﴾ الآية [1] ، فالأمر باجتناب الخمر وفرض العقوبة على من يتلبس بها مؤد إلى حفظ العقل ، وأجمعت الأمة على أنَّ حفظ العقول من الضياع مصلحة شرعية مقصودة للشارع .

فالمصلحة هذه دل عليها النص والإجماع بلا واسطة .

أمَّا المصلحة التي دلت عليها هذه الأدلة بطريق القياس فمثل مصلحة حفظ العقل من الضياع بسبب تحريم النبيذ ، فلم يدل عليها النص مباشرة ، وإنَّما دلَّ عليها عن طريق تشبيه النبيذ بالخمر في الإسكار .

فما عدا هاتين المصلحتين لا تعلق به عند هذه الطائفة ، بل هو مرفوض رفضاً باتاً ، ويعتبرونه خروجاً عن حدود الشريعة إلى هوى النفوس .

ونسب إمام الحرمين هذا المذهب للقاضي الباقلاني ، وطوائف من المتكلمين .

الفرقة الثانية ترى القول بالمصلحة مطلقاً شابهت المصالح المستندة إلى الأصول أم لم تشابهها ، بشرط عدم مصادمتها لأصول الشَّريعة : الكتاب والسُّنة ، والإجماع ، والقياس ، ونسب هذا لمالك - رضي الله عنه - وأصحابه .

---

(١) سورة المائدة : الآية ٩٠ .

الفرقة الثالثة ترى التمسك بالمصلحة إذا شابهت المصالح المستندة إلى الأصول ، وترى رفضها وعدم التمسك بها إذا لم تشابه .

وقال في هذا : إنَّه المعروف من مذهب الشَّافعي ، وبه قال أصحاب أبي حنيفة [1] .

حقيقة الاستدلال عنده :

والاستدلال الذي ذكر فيه هذا الخلاف المتقَدِّم هو عند إمام الحرمين عبارة عن : « معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه » [2] .

شرح التعريف :

فقوله : معنى ، أي وصف وعلة دالة على الحكم ، ومناسبة له بحيث يترتب على بناء الحكم عليها مصلحة من جلب منفعة أو درء مفسدة ، وكل علة يتحقق في بناء الحكم عليها مصلحة فهي مناسبة لهذا الحكم عقلاً بمعنى أنَّ بناء الحكم عليها مما تقتضيه وتتطلبه العقول السليمة .

وقوله : من غير وجدان أصل متفق عليه ، معناه أنَّ إشعار هذا الوصف بالحكم ودلالته عليه ليست مستفادة من أصل -أي دليل- : من كتاب أو سنة أو إجماع ، ولا من أصل ملحق بهما وهو القياس ، بل الاعتماد في هذه الإفادة هو مجرد المناسبة والملاءمة بين الحكم وذلك الوصف عقلاً .

والأصل المنفي وجوده في عبارة الإمام شامل للأصل الذي يدلُّ على

---

(١) انظر البرهان ص ٢٦١ .

(٢) المرجع السابق والصحيفة .

اعتبار هذا الوصف علة ، وللأصل الذي يدل على إلغاء هذا الوصف وعدم جعله علة .

ووصف الأصل بكونه متفقاً عليه لإخراج الأصل المختلف فيه وهو ماعدا ما قَدَّمناه من الكتاب ... إلخ . وهذا المختلف فيه يدخل فيه الاستدلال المرسل .

فيكون خلاصة معنى الاستدلال المعنون به عن المصالح المرسلة أو المناسب المرسل هو وصف مفيد للحكم مناسب له ، لم يدل دليل من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس ، على إفادة هذا الوصف لهذا الحكم ، ولا على عدم إفادته له .

فإذا دلَّ الدليل على إفادة الوصف للحكم يكون الوصف معتبراً ، وإذا دلَّ على عدم ذلك يكون الوصف ملغياً ، والمصلحة تابعة للوصف فتلغى عند إلغائه ، وتعتبر عند اعتباره ، وترسل عند إرساله عن كل من قيدي الاعتبار والإلغاء .

ويجوز أن يكون مراد إمام الحرمين من قوله : معنى : المصلحة ، لا الوصف ، وهي أيضاً ينطبق عليها هذه الأوصاف ، فإنَّها تشعر بالحكم المترتبة عليه ، إذ المجتهد ينتقل ذهنه من وجود المصلحة إلى الحكم عليها بجواز أو منع ، فهي مشعرة بالحكم ، وتناسبه عقلاً ، ولم يدل دليل متفق عليه على تحصيلها ولا على عدم تحصيلها .

ويترتب على هذه النبذة ما يأتي :

١ - أنَّ إمام الحرمين - كغيره - يرى أنَّ المصلحة المرسلة هي التي لم يدل دليل معين على اعتبارها ولا إلغائها .

٢ - أنَّ هذه الحقيقة لم يختلف فيها بين العلماء ، بل الجميع متفقون على أنَّ المصلحة المرسلة هي ما عرت عن دليلي الاعتبار والإلغاء ، لأنَّ الإمام نصب خلافهم على هذه الحقيقة من حيث قبولُها أو ردُّها ، ولم يذكرلهم خلافهم في جوهر الحقيقة وماهيتها .

٣- أنَّ القائلين بالاستدلال بالمصلحة المرسلة إنَّمَا اختلفوا في المقدار المأخوذ به منها ، أهو جميع ما يطلق عليه لفظ المصلحة المرسلة أم هو نوع خاص منها ؟ وهو ما شابه المصالح المستندة إلى الأصول كما هو مذهب إمام الحرمين ومَنْ نهج سبيله .

أمَّا مسمَّى المصلحة المرسلة فلم يختلفوا فيه قط كما تقَدَّم .

الموضع الثاني : ذكر ما أنكره الإمام ومراده في ذلك :

ذكر نصوص إمام الحرمين في هذا :

لقد ذكر إمام الحرمين في عدة أماكن من برهانه إفراط مالك وتجاوزه الحد في الأخذ بالمصلحة المرسلة ، وهذا الإفراط الذي نسبه إمام الحرمين لمالك يحتمل معاني :

أحدها : أن يكون مالك تعدَّى حدود المصلحة المرسلة ، وخرج عن محيطها إلى غيرها ، وهذا الذي خرج إليه ليس إلا المصلحة الملغاة ، وذلك لأنَّ الخروج إلى المصلحة المعتبرة لو صَحَّ أن يسمَّى خروجاً ليس إفراطاً وتعدياً ، وإنَّمَا هو انحياز إلى أمر متفق عليه ، ولا يوصف المتمسك به بالإفراط وتجاوز الحد .

الثاني : أن يكون إمام الحرمين أراد من الإفراط مجاوزة حد المصلحة الشبيهة بالمصالح المستندة إلى الأصول ، والخروج إلى غيرها وهي المصلحة التي لم يكن لها شبه بالمصالح المستندة إلى الأصول ، وهي المسمَّاة بالمصالح القريبة ، أو المسكوت عنها عند من يرى انقسام المصلحة إلى ذلك، وحينئذ يكون معنى الإفراط في المصلحة أخذ مالك بجميع ما ينطلق عليه اسم المصلحة المرسلة وعدم انحصاره في الأخذ بنوع من أنواعها ، فهو قد خرج من مصلحة مرسلة ، إلى مصلحة مرسلة ، غاية الأمر أنَّ بين المصلحتين المتجاوزة والمتجاوز إليها مغايرة من حيث شبه إحداهما بالأصول ، وعدم ذلك في الأخرى .

ثالثها : أن يكون مراده المعنيين معاً .

والناظر في كلام إمام الحرمين يجد لكل واحد من هذه الاحتمالات منشأ وسنداً يرتكز عليه .

فالاحتمال الأول يؤيده أولاً : ظاهر كلام إمام الحرمين : « وأفرط مالك في القول بالاستدلال »[1]، فهذا الأسلوب يستعمل عربية في مغادرة الشيء إلى غيره، قال في المختار: « وأفرط في الأمر: جاوز فيه الحد »[2]. فيكون معنى إفراط مالك في القول بالاستدلال مجاوزته حد الاستدلال إلى غيره ، فنأخذ من هذا أنَّ إمام الحرمين يرى أنَّ مالكاً يستجيز الخروج إلى المصالح الملغاة وبناء الأحكام عليها ، ولا شَكَّ أنَّ في هذا إلغاء للنصوص ، وتعطيلاً لها بالجري وراء المصلحة .

---

(١) البرهان ص ٢٦١ .

(٢) مادة فرط من مختار الصحاح .

أو على الأقل أنَّ الإمام نقل إليه أنَّ مالكاً يرى ذلك ، فبنى مذهب مالك في المصلحة المرسلة على ذلك ، وسار في تحقيقه على هذا الذي بلغه عنه .

ثانياً : تمثيل إمام الحرمين لهذا الإفراط ، فقد قال : إنَّ مالكاً يجوز إراقة الدماء وأخذ أموال النَّاس ومصادرتها من غير سبب شرعي ، غير أنَّ في هذا الفعل مصلحة يقتضيها العقل فحسب . فقد قال في كتاب الترجيحات من البرهان : « فرأى مالك إراقة دم وأخذ أموال بتهم من غير استحقاق لمصالح إيالية ، حتَّى انتهى إلى أن قال : « أقتل ثلث الخلق في استبقاء ثلثيهم » [1] .

ومعلوم أنَّ القتل لا يجوز إلا لأسباب معلومة في الشريعة تحل بها إراقة دماء المسلمين ، كما جاء في الحديث : « لا يحل دم امرىء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأنِّي رسول الله إلا بإحدى ثلاث : الثيب الزاني ، والنفس بالنفس ، والتارك لدينه المفارق للجماعة » [2] .

كذلك أخذ الأموال في الشريعة له طرق معينة ، كأخذها في الزكاة ، وأخذها في المبادلات بين النَّاس ، أو تبرعاً بها بطيب نفس .

كذلك لا يوجد في الشَّرع قتل نفس زكية بغير نفس ، فقتلها لإصلاح غيرها ظاهر المخالفة للشَّريعة ، وحيث إنَّ مالكاً أجاز ذلك ، فهو قائل بالمصالح الملغاة متجاوز بهذا حدود الاستدلال بل متجاوز حدود الشَّرع .

ثالثاً : ذكر إمام الحرمين أنَّ علامة نجاح المجتهد في اجتهاد وحصول

---

(١) انظر : كتاب الترجيحات من البرهان .

(٢) أخرجه مسلم في باب ما يباح من دم المسلم جـ٣ ص ١٣٠٢ .

غلبة الظن إصابته الحقيقة المنشودة عند تمسكه بهذا الأصل (الاستدلال)، هو قرب ما سلكه من الأخذ بهذا الاستدلال من المسالك الثابتة عن السلف الصالح ، وعدم مجافاته لما كانوا عليه ، وقد خلا اجتهاد مالك المبني على الاستدلال المرسل عن هذه العلامة الفارقة بين الاجتهادين : الصواب والخطأ، فيكون مخالفاً للسلف من الصحابة والتابعين ، وبالتالي مخفقاً في إصابة الحق ، هكذا يرى إمام الحرمين ، ولأجل ذلك أنكر عليه بل شدد النكير عليه ، ثُمَّ ساق إمام الحرمين أمثلة المسائل التي خالف فيها مالك السَّلف الصَّالح ، فذكر منها حكمه بقطع الأنف والشفة في غير القصاص على من لا ينزجر عن الفواحش أدباً له لأنَّ في هذا حسماً لفساده ، كما مثل بقتل ثلث الأمة لاستصلاح ثلثيها .

وهاك نَصُّ إمام الحرمين في ذلك ، قال : « وبالجملة لا يحدث الناظر الموفق مسلكاً إلا وبينه وبين ما تمهد في الزمن الماضي من السَّلف الصَّالح مداناة ، والذي ننكره من مالك - رضي الله عنه - تركه رعاية ذلك وجريانه على الاسترسال في الاستصواب من غير اقتصار ، ونحن نضرب في ذلك مثلاً ، ثُمَّ نذكر بحسبه لمالك مذهباً ، فلو قدر وقوع واقعة حسبت نادرة لا عهد بمثلها ، فلو رأى ذو نظر فيها جدع أنف ، أو اصطلام الشفة وأبدى رأياً لا تنكره العقول صايراً إلى أنَّ العقوبات مشروعة لحسم الفواحش ، وهذه العقوبة لائقة بهذه النادرة ، فمثل هذا مردود ، ومالك - رضي الله عنه - التزم مثل هذه في تجويزه لأهل الإيالات القتل في التهم العظيمة ، حتَّى نقل عن الثِّقَات أنَّه قال : أنا أقتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثيها » .

---

(١) البرهان ص ٢٦١ .

فما ذكره إمام الحرمين في هذا النص من أمثلة دليل واضح على أنَّ مراده من الإفراط المنسوب إلى مالك الأخذ بالمصالح الملغاة .

ما يؤيد الاحتمال الثاني :

وإذا علمنا فيما مضى الوجوه التي تدلُّ على أنَّ معنى الإفراط هو الخروج من المصلحة المرسلة إلى المصلحة الملغاة ، فهناك أيضاً وجوه تدل على أنَّ الإفراط المراد به مجاوزة مالك - رضي الله عنه - لبعض أنواع المصلحة البعيدة التي لم تكن قريبة من المصالح المعتبرة المتفق عليها .

الأول من هذه الوجوه : سياق الكلام ، فقد فهم من كلام إمام الحرمين أنَّ مالكاً لم يقف في الأخذ بالمصالح عند ما أسماه الإمام بالمصالح المرسلة الملائمة ، بل تعدَّى هذه إلى مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة ، والمعاني المعروفة ، ثُمَّ ذكر بعد هذا الكلام مباشرة أنَّ الشَّافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة يرون التعلق بالمصالح القريبة من المصالح التي استندت إلى أصول خاصة ، ولا يستجيزون الثنائي والبعد والإفراط .

فسياق هذا الكلام يدلنا على أنَّ البعد والإفراط اللذين لا يستجيزهما الشَّافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة كناية عن المصالح غير المشبهة للمصالح المستندة للأصول ، وليس هو الخروج إلى المصالح الملغاة ، وأنَّ ما لا يرى الشَّافعي ومعظم الحنفية جوازه هو مقول به عند مالك - رضي الله عنه - ، لا سيما وأنَّ الإمام إنَّمَا هو بصدد تجاذب آراء العلماء في الاستدلال المرسل ، فتفسيره الإفراط بالخروج منه بجميع أنواعه إلى غيره يجعل الإمام غير موضوعي في بحثه ، خارجاً عن محل النزاع إلى الحديث عن محل آخر لم يعنون له في هذا المقام .

وأرى من المستحسن أن يقف الناظر في هذا المقام على نَصٍّ إمام الحرمين ليرى مدى صحة ما ذكرناه في هذا الموضوع، يقول إمام الحرمين: وأفرط إمام دار الهجرة مالك بن أنس في القول بالاستدلال ، فرأى تنشئة مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة ، والمعاني المعروفة في الشَّريعة . . ثُمَّ قال: « وذهب الشَّافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة - رضي الله عنهما - إلى اعتقاد الاستدلال ، وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل ، ولكنه لا يستجيز النأي والبعد والإفراط ، وإنَّمَا يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقاً ، أو بالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارة في الشَّريعة »[1].

الثاني من الوجوه : أنَّ إمام الحرمين وهو يعترض على مالك فيما ذهب إليه، ذكر أنَّ مالكاً إمَّا أن يقول بكل مصلحة أو لا يرى القول بذلك، فإن اختار الوجه الثاني فلا مفر له من موافقة الشَّافعي فيما ذهب إليه ، وهو اشتراط كون المصلحة قريبة من المصالح المعتبرة ، وإن اختار الشق الأول فيلزمه أن يبيح للعامة ومن لا صلة لهم بالنظر في الشَّريعة ، أن يقولوا في الدِّين برأيهم فيصدروا الأحكام في الوقائع إذا علموا من العلماء والمفتين أنَّ هذه الحادثة مثلاً لم يرد فيها نص ، وليس لها أصل يضاهيها ويشابهها .

فقوله : إذا علموا من المفتين أنَّه لا نَصَّ فيها ولا أصل يضاهيها ، دليل على إفراط مالك . هو قول بمصالح عرت عن شيئين :

---

(١) البرهان ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

(٢) المصدر السابق .

١ - عن ورود نَصٍّ فيها ، وهو شاملٌ لعدم ورود النَّصِّ الذي يلغي هذه المصالح ، والنَّصِّ الذي يثبتها .

٢- وعن كونها شبيهة بمصالح معتبرة اتفاقاً .

فإذاً هو قائل بمصالح مرسلة ليست مشابهة للمصالح المعتبرة ، وقوله : بها إفراط وخروج عن حدود المصالح المقاربة المصالح المعتبرة التي يقول بها الشَّافعي وغيره .

الثالث من الوجوه : أنَّ إمام الحرمين ذكر أنَّ من يقول بالمصلحة المرسلة عموماً من غير تفرقة بين نوع ونوع ، يشترط عدم مصادمتها للنصوص ، فقد قال : « المذهب الثاني جواز اتباع وجوه الاستصلاح والاستصواب ، قَرُبَتْ من موارد النصوص أو بَعُدَتْ ، إذا لم يصدمها أصل من الأصول الثلاثة : الكتاب والسنة والإجماع »[١] .

فإذا كان الأخذ بها مشروطاً بهذا الشَّرط بحيث لو انعدم لم يأخذوا بها ، فينبغي ألا ينسب لمن يقولون بها القول بها إلا مع ملاحظة هذا الشرط .

وحيث إنَّ إمام الحرمين بصدد بيان موقف مالك من المصالح المرسلة وهو يعلم أنَّ مالكاً إنَّمَا يأخذ بها بهذا الشرط ، فإذا نسب له القول بالمصلحة فإنَّمَا ينسبه له ملاحظاً شرطه فيها ، وعلى هذا فلا يتأتى القول بأنَّ الإفراط معناه مجاوزة حقيقة المصلحة المرسلة إلى حقيقة المصلحة الملغاة ، بل معناه مجاوزة حدود بعض المصالح المرسلة إلى حدود المصالح المرسلة غير المشابهة ، علاوة على أنَّ تفسير الإفراط بغير هذا الذي ذكرناه

---

(١) البرهان ص ٢٦١ .

يؤدِّي إلى الخروج عن موضع النزاع وهو المصالح المرسلة إلى غيره وهو موقف مالك من المصالح الملغاة المصادقة للنّصوص .

ما يؤيد الاحتمال الثالث :

والاحتمال الثالث هو أن يكون مراد إمام الحرمين من الإفراط تجاوز المصلحة المشابهة إلى المصلحة البعيدة والملغاة معاً ، وكل من المصلحتين منكر عنده .

فهو يرى أنَّ الأخذ بجميع أنواع المصلحة من غير نظر إلى قربها من معاني الأصول أو بعدها من ذلك ممنوع ، ولو علمت السَّلامة من الخروج إلى ما لا يجوز وهو المصالح الملغاة اتفاقاً ، وأنَّ الذي يجوز هو ما قال فيه أنَّ له شبهاً بالمصالح المستندة إلى أصول قارة في الشَّريعة (١) .

كما أنَّه يرى أيضاً أنَّ الأخذ بجميع المصالح وإن كان ممنوعاً في نفسه ، فهو أيضاً ممنوع لأدائه إلى الخروج إلى ما اتفق على منعه وهو المصالح الملغاة .

فالأخذ بالمصالح البعيدة عنده ممنوع ووسيلة إلى الممنوع فيكون الآخذ بالمصالح البعيدة مفرط ، والآخذ بالمصالح الملغاة المتوسل إليها بالمصالح البعيدة مغرق في الإفراط .

ولعَلَّ قوله : إنَّ الإمام مالكاً يرى إثبات مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة والمعاني المعروفة في الشَّريعة ، حتَّى جَرَّه ذلك إلى استحداث القتل

---

(١) البرهان ص ٢٦١ .

وأخذ المال بغير وجه حق »[1] . كالصريح في هذا إذا فسرنا المصالح التي وصفها بالبعد عن المصالح المألوفة والمعاني المعروفة - بالمصالح التي هي نوع من المصالح المرسلة ، بناء على انقسامها عنده إلى ما قرب من المصالح المعروفة شرعاً المعتبرة اتفاقاً ، وإلى ما هو بعيد من هذه المصالح .

قد يقال : إنَّ حمل كلام إمام الحرمين على هذا الاحتمال الأخير هو المتعين ، ولا مجال للتطلع إلى محمل آخر .

يقال رداً على ذلك : إنَّ هذا لا يتعين ، بل هناك مجال لغيره ، وهو أن يكون مراد إمام الحرمين بالمصالح البعيدة المصالح التي خرجت عن حدود الاستدلال بقسميه ، وهي المصالح الملغاة التي تصادمها النصوص ، غير أنَّ وسائل هذه المصالح ذات مراتب في القبح والفظاعة شرعاً ، فيرى إمام الحرمين أنَّ مالكاً تدرج في هذا المحيط الممنوع من القبيح إلى الأقبح ومن الفظيع إلى الأفظع ، لذلك قال : إنَّه أثبت مصالح بعيدة ... إلخ ، حتَّى جَرَّه ذلك إلى استحداث القتل ... إلخ .

ومعلوم أنَّ القتل بالتهم المتوسل به إلى المصلحة الملغية ، أفظع وسيلة لو قسناه بالقطع والجرح المتوسل بهما إلى مصلحة ملغية أيضاً ، فيكون خلاصة معنى العبارة على هذا أنَّ الإمام مالكاً يسعى إلى المصالح الملغاة بكل وسيلة ، ولو كانت هذه الوسيلة قتل النفس المحرمة فضلاً عن القطع والجرح .

---

(١) البرهان ص ٢٦١ .

ثُمَّ إنَّ القارىء قد يرى أنَّ في هذا البحث تحملاً وتحميلاً للألفاظ ما لا تتحمل ، أو ما يستبعد تحملها له ، وأنَّ الجري وراء هذا خال عن الفائدة والجدوى .

ولكنه إذا علم أنَّنَا نبحث عن رأي محدد من إمام الحرمين نحو مالك وقوله بالمصلحة ومدى إفراطه فيها ، واعتداله ، واستقامته في الأخذ بها عذرنا في هذه المحاولة والمعاناة في تحري قصد إمام الحرمين من عبارته ، ووجدنا مضطرين إلى سلوك مثل هذا السبيل في البحث حتَّى يتسنَّى لنا مناقشة إمام الحرمين في قوله ، ومدى موافقة ما قاله عن مالك للحقيقة والواقع ، ومخالفته لهما .

هذا ما استطعت الوقوف عليه من كلام إمام الحرمين في تبيين معنى الإفراط الذي وصف به مالكاً في أخذه بالمصالح المرسلة .

وعلى كل حال سواءً قلنا : إنَّ إمام الحرمين يعني بالإفراط الذي نسبه لمالك هو أخذه بجميع أنواع المصالح المرسلة قَرُبَتْ أو بَعُدَتْ من غير أن يتعداها إلى الملغاة ، أو يعني به الخروج منها إلى غيرها مما هو ملغى من المصالح ، أو قلنا : إنَّه يعنيهما ، فالمالكية لا يسلمون له ما ذهب إليه من القول في مالك ، غير أنَّ الذي يجدر بنا التنبيه عليه أنَّ احتمال تفسير الإفراط بالمجاوزة لحقيقة الاستدلال إلى غيره أقوى ، لأنَّ المثل التي أوردها إمام الحرمين لذلك شاهدة لهذا المعنى وناطقة به ، وهذا لا يمنع أن يكون لغيره ظهور وقوة أيضاً لما قَدَّمناه من أدلة على ذلك .

هذا . وقد آن لنا أن ندخل في مناقشة إمام الحرمين في الاحتمالين المتقدمين في تفسير كلامه وهما :

١ - تصوير مذهب مالك عند إمام الحرمين بالأخذ بالمصالح المرسلة التي لا تشابه المصالح المعروفة شرعاً .

٢ - تصويره بالأخذ بالمصلحة التي قد اتفق على إلغائها .

أمَّا الاحتمال الثالث فراجع لهما فمناقشتهما مناقشة له .

وقبل الشُّروع في الرد على إمام الحرمين نلفت النظر إلى أنَّ تلميذه الغزالي - رضي الله عنه - قد سلك مسلكه في نسبة ما تقَدَّم من الأخذ بالمصالح الملغاة لمالك .

كما أنَّ هناك مَنْ وافقه في التفرقة في المصلحة المرسلة بين نوع ونوع ، وأنَّ المأخوذ به منها هو الملائم للمصالح المعتبرة فحسب دون غيره مما ليس كذلك .

***

الموضع الثالث : الرد على إمام الحرمين :

يشتمل هذا الموضع على مبحثين :

الأول : في الرد على إمام الحرمين في تفرقته بين المصالح .

الثاني : في الرد عليه فيما نسبه لمالك من القول بالمصالح الملغاة شرعاً .

المبحث الأول

يشتمل هذا المبحث على الأساس الذي بنى عليه إمام الحرمين إنكاره على مالك ، والجهة التي ناقشه المالكية منها ، والمناقشة :

الأساس الذي بنى عليه الإنكار :

لقد بنى إمام الحرمين إنكاره على مالك الأخذ بجميع المصالح على التفرقة بين أنواع المصالح ، وأنَّ الذي يجوز التمسك به هو نوع خاص منها هو ما له شبه بالمصالح المعتبرة كما مَرَّ ذلك كثيراً ، وما عدا هذا لا يجوز التمسك به .

ولما كان مالك ومن معه يرون الأخذ بكُلِّ مصلحة ، كان صنيعهم هذا مستوجباً لإنكار إمام الحرمين عليهم .

الجهة التي نوقش منها إمام الحرمين :

والمالكية في مناقشتهم لإمام الحرمين لم يتعرضوا لإبطال مقالته فيهم من أنَّهم يأخذون بالمصالح المرسلة التي لا شبه لها بالمصالح المعتبرة ، كما أنَّهم لم يتعرضوا لتسليم هذه النسبة والاعتراف بها حتَّى يتصدوا للدفاع

عنها ، وبعبارة أخرى لم يعرجوا على الكلام فيما نسبه إليهم بإثبات أو نفي، وإنَّمَا تصدوا إلى نقض ذلك الأساس الذي بنى عليه الإمام مقالته ، حتَّى إذا ما انهال ذلك الأساس تبعه سقوط ما بني عليه من تلك المقالة .

المناقشة :

لقد ناقش المالكية إمام الحرمين واحتجوا عليه بعمل الصحابة أولاً ، ثم بمنع وجود فرق بين أنواع المصالح المرسلة .

فقالوا في حجتهم الأولى : إنَّ التفرقة بين أنواع المصالح من حيث العمل بها مردودة ، ذلك لأنَّ الصحابة - رضي الله عنهم - هم أعلم النَّاس بالدِّين بعد رسول الله ﷺ ، وأنَّهم أحق النَّاس حرصاً على التمسك به وعدم الخروج عن جادته ، وقد شوهد منهم العمل بالمصالح المرسلة من غير انحصار في نوع منها ، فكانوا يفتون في الحوادث والوقائع التي ترد عليهم بمقتضى المصالح المرسلة عند عدم وجود النصوص ، ولا يمنعهم من الاسترسال فيها إلا كون المصالح ملغاة ، وما عدا ذلك فإنَّهم كانوا يأخذون به ، وما قلناه من أنَّهم لا يصدهم عن الأخذ بالمصالح إلا إلغاؤها وعدم اعتبارها أمر مقطوع به لا يشك فيه شاك ، وإذا ثبت هذا عن الصحابة فلا مجال للقول بأنَّ هناك مصلحة مرسلة يتمسك بها ، وأخرى لا يتمسك بها ، بل الجميع في ذلك سواء ، فبطل بهذا التفرقة بين أنواع المصالح ، فثبتت التسوية بينها .

قال الأبياري راداً على الفريقين النافيين للمصالح ، والمفصلين فيها كإمام الحرمين :

« وإذا نظر المنصف في أقضية الصحابة - رضي الله عنهم - تبين له أنَّهم كانوا يتعلقون بالمصالح في وجوه الرأي ما لم يدل الدليل على إلغاء تلك المصلحة ، قال : وهو أمر مقطوع به عن الصحابة »[1].

قال الشيخ حلولو : وقد عَدَّ القرافي كثيراً من وقائع الصحابة التي اعتمدوا فيها على مطلق المصلحة من غير نظر إلى أصل يبنى عليه ، وأنَّ مجموع ذلك يفيد القطع »[2].

وقالوا ثانياً في الرد عليه : « إنَّ ما ذهب إليه إمام الحرمين من التفرقة في المصلحة من حيث العمل بها لا أساس له ، وذلك أنَّ القرب الذي ادعاه في بعض أنواع المصالح إمَّا أن يكون في مجرد المصلحة ، أو في شيء آخر أخص من مجرد المصلحة ، فإن قال بالأول فهو عام في جميع ما ينطلق عليه اسم المصلحة المرسلة ، فتكون جميع المصالح المرسلة معمول بها ، لاشتراكها في مجرد المصلحة .

وإن أراد الثاني فهو المؤثر بعينه ، وهي المصلحة التي ثبتت بطريق القياس على الأدلة المعينة ، وليس هذا من المصلحة المرسلة في شيء ، فيلزم على هذا أنَّ الإمام إنَّمَا يجوز من المصالح ما جاء عن طريق القياس فحسب ، فلا يقول بالمصالح المرسلة مطلقاً ، فيكون مذهبه كمذهب القاضي الباقلاني وأتباعه ، وهذا يخالف ما تَقَدَّم عنه من أخذه بالمصالح المرسلة .

قال الأبياري راداً على الإمام فيما جنح إليه من التفرقة في المصالح :

---

(١) الضياء اللامع على جمع الجوامع لحلولو ص ٢٢٨ .

(٢) المرجع السابق والصحيفة .

« ما ذهب إليه الشَّافعي هو عين ما ذهب إليه مالك ، وقد رام الإمام التفرقة بين المذهبين ، وهو لا يجد إلى ذلك سبيلاً أبداً ، ثُمَّ يقال له ما ذكرته من التقييد بقول الشَّافعي من القرب من قواعد الشريعة ما مأخذه ؟ وما المراد به ؟ وفي أي جهة يشترط التقارب : أفي مجرد المصلحة أم في وجه آخر أقرب من ذلك ؟ فإن اكتفى بمجرد التقارب في المصلحة أعملت جميع المصالح ، وإن اشترط الاشتراك في الوجه الأخص فهو المؤثر بعينه ، وبين الدرجتين رتب في القرب والبعد لا تنضبط بحال »(١) .

فهذا النص يجعل وجه التقارب في المصالح ، إمَّا المصلحة المجردة من أي اعتبار آخر ، أو المصلحة مع مراعاة اعتبار آخر وهو قيام الأدلة الخاصة المعينة عليها ، وما يوجد بين هاتين المرتبتين من مراتب لا ينضبط وجه القرب والبعد فيه حتَّى يمكن تمييزه وتعيينه فنعرف ما هو قريب فنأخذه ، وما هو بعيد فنرده ، وما لا يمكن تمييز قربه من بعده يكتفى فيه بالصفة الضابطة له التي يمكن تعيينه بها ، وهو مجرد كونه مصلحة مرسلة مجردة .

فأفاد كلام الأبياري أنَّ صلة أنواع المصالح المرسلة بالقواعد تختلف في القرب والبعد منها ، وأنَّ ذلك الاختلاف بينها غير منضبط حتَّى يعمل بمقتضاه .

فإذاً هناك اتفاق بين الفريقين في تفاوت المصالح ، وإنَّمَا الخلاف في تأثير هذا التفاوت في اختلاف حكم هذه المصالح ، فالأبياري يمنع أن يكون له أثر ، ويستدل على ذلك بعدم ضبط ذلك التقارب ، وإمام الحرمين يرى لذلك أثراً .

---

(١) الضياء اللامع على جمع الجوامع لحلولو ص ٢٢٨ .

ثُمَّ بعد حصر الأبياري المصالح في هذه الأحوال الثلاثة جعل للإمام الخيار في أيها شاء ، فإن اختار التقارب في مجرد المصلحة لزمه العمل بجميع أنواع المصالح المرسلة ، وإن اختار التقارب في شيء أخص من ذلك لزمه رد جميع أنواع المصالح المرسلة ، فيترك مذهبه ويكتفي في المصالح بما دل عليه النص والقياس ، فيكون من نفاة المصالح كما تَقَدَّم ، فلم يبق إلا ما بين الدرجتين المتَقَدِّمتين ، وهو غير محدود حتَّى يعمل بموجبه .

ولا يمكن إمام الحرمين نفي المصالح المرسلة لثبوت القول بها عنده ، ولا يمكنه أن يقول : ما لا ينضبط يعمل بمقتضاه ؛ لأنَّ العمل حينئذ لا يكون مبنياً على وجه القرب المدعى لعدم تحديده ، فلم يبق له إلا أن يقول بالتقارب في مجرد المصلحة ، فيلزمه العمل بجميع المصالح وهو الذي ندعيه ، ونقول : إنَّه قول اشترك في المصير إليه مالك والشَّافعي ، فظهر من هذا أنَّ المصلحة معمول بها ، ولا فرق فيها بين نوع ونوع .

وقريب من كلام الأبياري قول البغدادي ، فقد جاء في كتاب جنة الناظر قوله : « لا يظهر مخالفة الشَّافعي لمالك في المصالح ، فإنَّ مالكاً يقول : إنَّ المجتهد إذا استقرأ موارد الشرع أفضى نظره إلى العلم برعاية المصالح في جزئياتها وكلياتها ، وأن لا مصلحة إلا وهي معتبرة في جنسها ، لكنه استثنى من هذه القاعدة كل مصلحة صادمها أصل من أصول الشريعة . قال : وما حكاه أصحاب الشَّافعي عنه لا يعدو هذه المقالة ، إذ لا أخص[1] منها إلا الأخذ بالمصلحة المعتبرة بأصل معين ، وذلك مغاير للاستدلال

---

(١) في المخطوطة : إذ لا أختص ، ويبدو أنَّه تحريف .

الذي اعتقدوه مذهباً ، فإنَّ من أخذ بالمصلحة غير المعتبرة فقد أخذ بالمرسلة التي قال بها مالك ، إذ لا واسطة بين المذهبين »[1] ، فالبغدادي يحكي عن مالك أنَّ كل مصلحة لم تلغ هي معتبرة في جنسها ، ثُمَّ يجعل مذهب الشَّافعي عين هذا الذي قاله عن مالك ، وأنَّ محاولة تصوير مذهب الشَّافعي بغير هذا الذي حكي عن مالك يخرجه عن حدود الإرسال الذي اعتقدوه مذهباً إلى نوع آخر هو المصلحة المعتبرة التي لا اختلاف فيها .

وقوله : « فإنَّ مَنْ أخذ بالمصلحة غير المعتبرة » ، يريد غير المعتبرة بأصل معين ، أي فإنَّ الشَّافعية إذا أخذوا بالمصلحة غير المعتبرة بأصل معين ، فقد أخذوا بالمصلحة المرسلة التي قال بها مالك ، إذ لا واسطة بين المذهبين .

وهو كما قلنا قريب من كلام الأبياري أو مثله ، فهو لم يجعل واسطة بين المصلحتين المعتبر جنسها والمعتبرة بأصل معين ، والأبياري وإن قال بأنَّ هناك ما هو بينهما إلا أنَّه ألغاه من حيث الحكم فهو قائل بعدم الواسطة في الحكم فيتلاقى الكلامان . والله أعلم .

وما رد به كلام الإمام يرد به على من رأى رأيه كالغزالي وابن الحاجب والشَّاطبي وغيرهم ، فابن الحاجب ذكر هذه التفرقة التي ذهب إليها الإمام تحت عنوان : « المناسب المرسل » لا تحت اسم المصلحة المرسلة ، كما أنَّه حكى اتفاق النَّاس على رد الغريب من المرسل الذي تلازمه المصلحة الغريبة ، فيكون ابن الحاجب مردوداً عليه من جهتين : جهة حكاية اتفاق العلماء على الرد لهذا النوع ، وجهة ثبوت هذا النوع في نفسه ، أمَّا رد

---

(١) البحر المحيط جـ٣ ص ٢٤٠ .

الأول فظاهر من كلام المالكية وأئمتهم لا سيما شيخه الأبياري الذي تَقَدَّم ذكر رده على إمام الحرمين ، وتلميذه (أي ابن الحاجب) القرافي[1] .

أمَّا رد كلامه في كون أنَّ هناك مصلحة غريبة ، فهو ما سنورده عليه وعلى غيره ممن يرى رأيه فيقال لهؤلاء : إن أردتم بهذا التقسيم للمصلحة مجرد ما تقتضيه القسمة العقلية من غير نظر إلى الواقع ، فلا بأس ، على أساس أنَّه لو وقع شيء من ذلك لاتفق المسلمون على رده ، لأنَّ كل مسلم إنَّمَا يدعي ما يدعيه على أساس أنَّ له أصلاً في الشَّريعة ، فإذا فرض وجود مصلحة لا صلة لها ألبتة بقواعد الشرع ، فلا شَكَّ في ردها .

أمَّا لو قصدتم فيما ذهبتم إليه أنَّه شيء واقع بالفعل ، فلا نسلم لكم هذا أبداً ، ونطالبكم بإثباته بالتمثيل والتفريع عليه بأمثلة واقعية لا فرضية . إلا أنَّ من أثبتوا هذه الحقيقة لم يذكروا لنا مثالاً واحداً لهذا النوع ، بل غاية ما يوضحون به هذه الدعوى اللجوء إلى فرض الأمثلة وتقدير الحقائق التي لم يكن لها في الواقع وجود ، فنراهم يضطرون إلى التمثيل لهذا النوع بالمصالح المعتبرة على فرض عدم اعتبار الشَّارع إيَّاها ، ومن أمثلتهم المفروضة في هذا المقام ما مثل به أبو إسحاق الشَّاطبي في الاعتصام للمناسب الغريب ، وقد قلنا : إنَّه يستلزم المصلحة الغريبة ، حيث قال : « إنَّ القاتل لا يرث من قتيله شيئاً معاملة له بنقيض قصده »[2] .

---

(١) انظر (في كون ابن الحاجب تلميذ الأول ، وشيخ الثاني) : شجرة النور الزكية في تراجم المالكية ص ١٦٦ ، ١٦٧ .

(٢) الاعتصام جـ٢ ص٢٨٦ ، ٢٨٧ .

فـالحكم منع الإرث ، والعلة في ذلك المعـاملة بنقـيض المقـصـود ، والمصلحة المترتبة على ذلك انزجار النَّاس عن اتخاذ القتل سبباً للإرث ، فتكون هذه المصلحة الناشئة عن هذا الحكم الذي كانت علته وصفاً غريباً ، غـريبـة بتـقـدير عـدم ورود النص الذي وجـدت هذه العلة ، وهـي المعـاملة بنقيض المقصود معه .

فأنت تراه مثل المصلحة المرسلة الغريبة بمصلحة معتبرة دلَّ عليها قوله ﷺ : « القاتلُ لا يرث » [1] .

قد يقـال : لا يلزم من عدم ذكر مثال لهذه المصلحة كمـا صنع بعض الأصوليين ولا من التمثيل لها بالغرض والتقدير ، عدم وجود مثال لها حتَّى ينبني على ذلك عدم حقيقتها ، لأنَّ المثال يذكر لإيضاح القاعدة وهو يحصل بالمثال الفرضي كما يحصل بالمثال الحقيقي ، ولا علاقة بين التمثيل ووجود الحقيقة ، فقد تكون أفراد الحقيقة موجودة ، ومع هذا يمثل لها بمثال فرضي .

يمكن أن يقـال : إنَّ اتفاق من قـالوا بالمصلحة الغريبة على عدم ذكر مـثـال لـهـا ، أو تمثيلهم لها بالمثـال الفـرضي يدل على إعـوازهـم المثـال ، وفقدهم له وعدم قدرتهم على إيجاده ، لاسيما وأنَّها شيء مختلف فيه ، فالخلاف فيها أكبر داع إلى ذكر المثال لينجلي به الحال ، مع أنَّهم يفيضون في غير هذا النوع بالأمثلة .

كذلك إنَّ كثيراً ممن ذكروا هذا النوع إنَّمَا ذكروه في تقسيم المناسب إلى

---

(١) تَقَدَّم تخريجه في ١/ ١٨٩ .

تلك الأقسام الكثيرة المضطربة المتداخلة الأنواع ، وقد صَرَّح فيها بأنَّ ما يدور فيها من تقسيم ليس كله مبنياً على الواقع[1] ، بل بعضه تقديري ، لذا نرى الآمدي[2] يفرض كثيراً من الصور في هذا الموضوع ، ثُمَّ يوضح أنَّ بعضها لا وجود له في الشرع وبعضها له وجود ، فلابد أن تكون المصلحة الغريبة التي هي ملازمة للمناسب الغريب مما لم يوجد له مثال في الشرع .

فلو جمعنا عدم تمثيلهم له ، واختلافهم في وجود هذه الحقيقة ، وكون هذه التقسيمات التي من بينها هذا القسم بعضها فرض ، حصل لنا ظن بعدم وجود هذه الحقيقة .

كذلك يرد على القائلين بأنَّ هناك مصلحة غريبة ماقاله الغزالي في المنخول من عدم وجود هذه المصلحة في الشَّرع ، مدعماً ذلك بالحجة والبرهان الساطع .

وخلاصة ذلك أنَّ الغزالي بعد ما ذكر مذهب القائلين بالاستدلال والمانعين له ، وحجة كلٍّ ، ذكر المختار عنده وهو أن الاستدلال غير متصور في الشريعة حتَّى يقال فيه بإثبات أو نفي ، والغزالي في كلامه هذا إنَّمَا ينفي الاستدلال الذي عري عن شهادة كليات الشريعة له ، أمَّا الذي يدخل تحت كلي الشريعة أو تحت جنس المصالح فهو قائل به ، وليس هو المعنى له هنا بالنفي كما يتبين ذلك من نص كلامه الآتي ، فبناء على ما رآه الغزالي تكون جميع الوقائع التي تقع إلى يوم القيامة في هذا الوجود لا

---

(١) يقول صاحب تعليل الأحكام : وغالب هذه التقسيمات يرجع إلى التقسيم العقلي بصرف النظر عن الواقع في الفروع .

(٢) الإحكام للآمدي جـ٣ ص٥٢ .

يخرج شيء منها عن أن يكون له دليل في الشرع بالإذن فيه أو المنع منه ، وقد يكون هذا الدليل خاصاً كالوقائع التي تتناولها النصوص ، أو تناولتها الأقيسة ، وقد يكون الدليل عاماً كالاستناد إلى مقاصد الشريعة في بعض الوقائع التي لم يرد فيها نص خاص ، وهذا الدليل هو المسمَّى بالمصالح المرسلة والاستدلال .

ويرى الغزالي أنَّ انضواء كل واقعة من الوقائع في أدلة الشريعة خاصة أو عامة وعدم خروجها عنها أمر محتم ، فيستحيل شرعاً خلو واقعة عن حكم الله تعالى .

والدليل على ذلك أنَّ الله قد استأثر بنبيه عليه الصَّلاة والسَّلام ، وانقطع الوحي، وكمل الدِّين، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [1] ، فلا يقال : إنَّ الدِّين قد كمل وهناك حادثة من الحوادث قد خلت أدلة الشرع من الإشارة إليها بالقبول أو الرد ، يقول الغزالي في كتابه المنخول : « الفصل الثاني في بيان المختار عندنا ، والصحيح أنَّ الاستدلال المرسل في الشَّرع لا يتصور حتَّى يتكلم فيه بنفي أو إثبات إذ الوقائع لا حصر لها ، وكذا المصالح ، وما من مسألة تفرض إلا وفي الشرع دليل عليها إمَّا بالقبول أو الرد ، فإنَّا نعتقد استحالة خلو واقعة عن حكم الله تعالى فإنَّ الدِّين قد كمل ، وقد استأثر الله تعالى برسوله ، وانقطع الوحي ، ولم يكن ذلك إلا بعد كمال الدِّين ، قال تعالى : ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ »[2] .

وما اختاره الغزالي لم يخالفه فيه أحد من القائلين بالمصلحة إلا هؤلاء

---

(١) سورة المائدة : الآية ٣ .

(٢) المنخول ص ٣٥٩ .

الذين جلبنا الغزالي للرد عليهم ، وقد خالفه هو نفسه في كتابه شفاء الغليل حيث جعل من المصلحة المرسلة قسمين : غريباً وملائماً ، فإنَّ مقالة هؤلاء المخالفين تنتهي إلى أنَّ هناك وصفاً من الأوصاف ، أو مصلحة من المصالح يمكن خلو أدلة الشريعة عن الإشارة إليها من قرب أو بعد .

وإنَّمَا قلنا بخلافهم له في هذا لأنَّ كلام الغزالي يفيد أنَّ كل مصلحة مرسلة لابد أن تحظى بشهادة الشرع لها قال : « فأمَّا تقدير جريانها مهملاً غفلاً لا تلاحظ أصلاً محال تخيله »(١)، وقوله : أصلاً، أي لا تحصل ملاحظة الأدلة له بالخصوص ولا بالعموم وهو المقاصد العامة ، محال تخيله .

ثُمَّ ختم كلامه هذا فقال : « فقد تبين أنَّ كل مصلحة مرسلة فلا بد أن تشهد أصول الشريعة لردِّها أو قبولها »(٢) .

فبان لنا من كلام الغزالي الآتي :

١ - أنَّ الغزالي يرى أنَّه لا توجد مصلحة مسكوت عنها لم تتناولها أدلة الشريعة بأي نوع من أنواع التناول المتَقَدِّمة ، بل جميع المصالح المرسلة داخلة تحت أدلة الشَّرع ، ولا فرق فيها بين نوع ونوع خلافاً لما ذهب إليه الإمام وغيره ممن ذكرنا .

٢ - أنَّ الإرسال المنفي تصوره هو الإرسال من كل وجه ، أي من دليل خاص أو عام ، أمَّا الإرسال عن الدليل الخاص فحسب ، فليس منفياً عنده كما تَقَدَّم ذلك ، إذ قوله : « فكُلُّ مصلحة مرسلة لابد أن تشهد لها أصول

---

(١) المنخول ص ٣٦١ .

(٢) المصدر السابق ص٣٦٣ .

الشَّريعة لردِّها أو قبولها » ، يدلُّ على اعتبار المصلحة المرسلة التي نالت الشهادة من الشريعة .

وإلى هنا أكتفي في الرد على إمام الحرمين ومَنْ سار على نهجه في دعواه الأولى ، وهي أنَّ هناك نوعاً من المصالح المرسلة لا يجوز العمل به ، وهي التي يطلقون عليها أنَّها غريبة أو بعيدة أو غير مشابهة للمصالح المستندة إلى الأصول .

وسنقوم في البحث الآتي بالردِّ عليه في دعواه الأخرى ، وهي أنَّ مالكاً يأخذ بمصالح خارجة عن المصالح المرسلة ، وهي المصالح التي ثبت إلغاؤها سواءً كان أخذه بها ابتداءً أو جره إلى الأخذ بها أخذه بالمصالح المرسلة البعيدة وغير المشابهة ، على حَدِّ تعبير هذه الطائفة .

***

المبحث الثاني

قد فرغنا من المبحث الأول ، وهو الرَّدُّ على إمام الحرمين في التفرقة بين أنواع المصالح المرسلة ، وهذا المبحث في الرد عليه : أنَّ الإمام مالكاً يأخذ بمصالح ألغاها الشَّارع .

وسنورد في هذا المبحث كلام إمام الحرمين في كتبه التي بين أيدينا ، ثُمَّ نذكر ما جعله سنداً لمالك في اتباعه المصلحة الملغاة ، ثُمَّ نذكر رد المالكية عليه إجمالاً ، ثُمَّ ردهم عليه في كل مسألة تفصيلاً .

وهاك كلام الإمام الذي استفدنا منه دعواه أنَّ مالكاً يأخذ بما ألغي من المصالح ، وهي :

١ - أجاز مالك قتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثيها .

٢ - أجاز القتل في التهم العظيمة .

٣ - يرى قطع الأعضاء في غير الحدود .

٤ - يرى مصادرة الأموال بغير حق .

وإليك نصوصه في هذه المسائل أولاً من كتابه : « البرهان »، قال فيه : « والذي ننكره على مالك - رضي الله عنه - ترك رعاية ذلك ، وجريانه على الاسترسال في الاستدلال من غير اقتصار ، ونحن نضرب في ذلك مثالاً ، ثُمَّ نذكر بحسبه لمالك مذهباً ، فلو قُدِّر وقوع واقعة حسبت نادرة لا عهد بمثلها ، فلو رأى ذو نظر فيها جدع الأنف أو اصطلام الشفة ، وأبدى رأياً لا تنكره العقول ، صائراً إلى أنَّ العقوبات مشروعة لحسم الفواحش ، وهذه عقوبة لائقة بهذه النَّادرة ، فمثل هذا مردود ، ومالك - رضي الله

عنه - التزم مثل هذا في تجويزه لأهل الإيالات : القتل في التهم العظيمة ، حتَّى نقل عنه الثقات أنَّه قال : « أنا أقتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثيها »[1] .

وقال في كتاب الترجيحات من البرهان : « فرأى مالك إراقة دم وأخذ مال بتهم من غير استحقاق لمصالح إيالية ، حتَّى انتهى إلى أن قال : « أقتل ثلث الخلق في استبقاء ثلثيهم »[2] .

وقال في كتاب : « مغيث الخلق في ترجيح القول الأحق » : « أفضى الأمر بمالك إلى قتل ثلث الأمة في إصلاح ثلثيها ، وتعليق العقوبات بالتهم وغير ذلك ، حتَّى روي عنه أنَّ سارقاً لو حضر مجلس القاضي وادعى عليه السَّرقة فظهر عليه القلق والوجل واحمرت وجنتاه ، واصفرت خداه ، قال : نقطع يده من غير الشهود ؛ لأنَّ القرائن والمخائل تقوم مقام الشهود والدلائل ، وكذا في سائر العقوبات ، فلا شكَّ أنَّ كل من ادعى عليه السَّرقة يتغير وجهه سيما في حق العدول والثقات وذوي المروءآت وأصحاب الفتوات ، فأمَّا من يرجع إلى نفس أبيةٍ ، أعني كبيرة وأنفةٍ وحمية ومروءة وعصبية إذا ادعي عليه الزنا والسَّرقةٍ يخاف من ذهاب ماء وجهه ويتغير وجهه .

ثُمَّ قال : وجوز سياسات وإيالات تضاهي أفعال الأكاسرة والقياصرة والجبابرة من الضرب بالتهم والقتل بها ، والمصادرات والجنايات ، وهذا النوع مما لم يسامح الشَّرع به ، وإجماع الصحابة والسَّلف يخالفه ،

(١) البرهان ص ٢٦٦ .
(٢) البرهان في كتاب الترجيحات .

فمالكٌ أفرط في مراعاة المصالح المطلقة المرسلة غير المستندة إلى شواهد الشَّرع »[(١)] .

فهذه النصوص التي أوردناها عن الإمام صريحة في أنَّه يرى مالكاً - رضي الله عنه - لا يتقيد في قضية المصلحة بالمرسلة البعيدة أو غير الملائمة فضلاً عن المشابهة ، بل يخرج عن ذلك إلى استجازة تحصيل المصلحة ولو صادمت النصوص الشرعية ، بل ولو خالفت الإجماع ، كما ذكر ذلك في مغيث الخلق ، حيث قال : إنَّه فيما ذهب إليه مخالف إجماع الصحابة والسَّلف - رضي الله عنهم - .

فمذهب مالك في المصلحة حسبما صوره لنا إمام الحرمين ، شبيه بمذهب الطُّوفي من حيث اعتماد الرجلين على المصلحة ولو صادمت النصوص والإجماعات .

وجه إفادة هذه النصوص المتَقَدِّمة لأخذ مالك بالمصالح الملغاة :

إنَّ إمام الحرمين في مثاله الفرضي المتَقَدِّم يرى أنَّ مثل هذا المثال يفتي فيه مالك بما يخالف فيه النُّصوص ، وذلك لأنَّ الدماء قد حَدَّد لها الشَّرع حدوداً ، ووضع لها أسباباً خاصَّة ، فإراقتها بغير ما وضعه لها الشَّرع من أسباب خروج على قوانين الشَّرع وحكم بالهوى ، والرأي الذي نهى الشَّارع عنه .

والشَّرع قد شرع قطع الأعضاء أنفاً أو شفةً أو غيرهما قصاصاً ، وقطع

---

(١) مغيث الخلق ص ٧٧ ، ٧٨ .

الأيدي في السَّرقة مثلاً ، والقتل بالقتل ، أو بزنى المحصن ، أو بالارتداد عن الدِّين ، نعوذُ بالله من ذلك ، وتوضيح مثاله الذي ذكره : أنَّه قد يقع وينزل أن يتلبس بعض النَّاس بجرم وإثم من الآثام لم يعهد له في الشَّرع مثيل ، حتَّى يرجع حكمه إلى حكم مثيله ، فهل يجوز لذوي النظر والاجتهاد أن يحكموا فيه بما يحقق المصلحة المقصودة شرعاً من شرع العقوبات ، وهو حسمها والزجر عنها ولو كانت وسيلتهم في ذلك قطع أعضاء ، وإراقة دماء . علماً بأنَّ هذه الحادثة لا تشبه ما شرع الشَّارع فيه إراقة الدماء وقطع الأعضاء .

فالجواب عند إمام الحرمين أنَّ هذا لا يجوز ، وهو ما ورد من الشَّارع رده وعدم الالتفات إليه ، وإن أدَّى إلى المصلحة .

أمَّا عند إمام دار الهجرة فيجوز ذلك ، بل يلتزم أمثال ذلك .

ومثل هذا تجويزه قطع الأعضاء بمجرد التهم من غير قيام بينة على ما يوجب قطعها ، بل الاستناد في ذلك على العلامات والأمارات التي غالباً ما تظهر على المجرم من : احمرار الوجنتين ، واصفرار الخدود ... إلخ ما ذكره من العلامات التي يرى مالك بمجردها ثبوت القطع ، مع أنَّها ليست قاطعة ومعبرة حقاً عمَّا جعلت علامة له من السرقة .

وأعظم من هذا في الخروج عن جادة الشريعة والحكم بما يصادمها ، تجويزه القتل بغير وجهه المعروف ، سواء كان السبب فيه التهم العظيمة كما ذكر ، أو كان الغرض منه مجرد إصلاح بعض الأمة بإضرار البعض

الآخر، فإنَّ هذين السبيلين لم يعتبرا شرعاً في جواز القتل ، وكذا مصادرة الأموال ، فإنَّ الشَّارع قد جعل في المال حقاً متى قام سببه وجب على صاحب المال إخراجه ، ولو امتنع جاز أخذه منه كرهاً ، مثل أخذ المال في الزكاة إذا قامت أسبابه وشروطه من تمام الحول ، وتمام الملك ، وعدم الدَّيْن ... إلخ ، وكذا إذا اضطر إلى أخذ المال لمصلحة تفوق مصلحة حفظه وبقائه في يد صاحبه ، كما إذا توقف على أخذه من صاحبه حماية الدولة الإسلامية من أن تنالها أيدي الأعداء ، فيجوز حينئذٍ أخذ خراج من الأغنياء لمقابلة هذا الخطر الداهم ، أو توقف على ذلك حفظ نفس محترمة شرعاً ، كما في مثال من اضطر إلى طعام الغير فإنَّه يجب على المالك بذله ، كما يجوز للمضطر أخذه كرهاً عند امتناع المالك من إعطائه ، كما هو مبسوط في كتب الفقه ، وإنَّما جوز ذلك لأنَّ كُلاًّ من المصلحة الأولى وهي سلامة الدولة من الاستيلاء عليها ، وحفظ النفس في المصلحة الثانية أرجح من مصلحة بقائه في يد صاحبه ، إذ قد تقرر أنَّ مصلحة الدِّين أقوى المصالح جميعها بالتقديم ، ثُمَّ تليها مصلحة النَّفْس ، وأدنى المصالح اهتماماً مصلحة المال . ومن المقرر تقديم أرجح المصالح فأرجحها عند التعارض .

فعلى الجملة : الشَّريعة إنَّمَا تجوز أخذ المال في مواطن معلومة ليس منها أخذه بمجرد التهم التي توحي إلى عدم خلوص ملكه لصاحبه ، أو عدم ملكيته بتاتاً ، وما أشبه ذلك مما ليس له سبباً قاطعاً في أخذ المال .

وما أشبه مالكاً في أخذه المال بهذه الطرق - كما قرره إمام الحرمين - بمن يرى في عصرنا الحاضر أخذ المال تطبيقاً لمبدأ : « من أين لك هذا » . أو بمذهب من يقول : « إنَّ الغاية تبرر الوسيلة » خصوصاً وقد جعل منهجه في الاجتهاد في المصالح كسراوياً ، ومعلوم أنَّ الأكاسرة لا قائد لهم إلا عقولهم فيما يرونه من مصالح ، وهذا لا شَكَّ في كونه مظنة الخطأ والظلم، لضعف العقول ووهنها عن القيام بمصالحها ؛ لذلك جرت سنة الله تعالى أن يرسل الرسل ليرشدوا الخلق إلى مصالحهم المعاشية والمعادية . والله أعلم .

***

اعتماد مالك فيما ذهب إليه
على وقائع الصحابة وأقضيتهم

لقد ذكر إمام الحرمين أنَّ مالكاً لم يذهب إلى ما ذهب إليه من الأخذ بالمصالح الملغاة استناداً إلى هوى نفسه، بل له في ذلك سند شرعي ودليل؛ رأى إفادته لهذه المصالح، وإن كان قد أخطأ التأويل وجانب وجه الصواب في فهمه لتلك الأدلة التي جعلها حجة ومتمسكاً.

قال إمام الحرمين في كتاب الترجيحات من البرهان: « ولكنَّه - أي مالكاً - ينحل بعض الانحلال في الأمور الكلية، حتَّى يكاد أن يثبت في الإيالات والسياسات أموراً لا تناظر قواعد الشريعة، وكان يأخذها من وقائع وأقضية لها محامل على موافقة الأصول بضرب من التأويل، فكان يتمسك بها ويتخذها أصولاً ويبني عليها أموراً عظيمة، كما روي أنَّ عمر - رضي الله عنه - قال للمغيرة، وقد كان أخذ قذاة من لحيته فظَنَّ عمر استهانة: أبن ما أبنت، وإلا أبنت يدك.

ونقل عنه مشاطرة خالد وعمرو بن العاص على أموالهما، فاتخذ ذلك أصلاً، فرأى إراقة دماء وأخذ أموال بتهم من غير استحقاق لمصالح إيالية، حتَّى انتهى إلى أن قال: أقتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثيهم [1].

---

(١) انظر: كتاب الترجيحات من البرهان.

تأويل مالك لهذه الوقائع عند إمام الحرمين :

واعتماد مالك على هذه القضايا والوقائع كما يراه إمام الحرمين أنَّه فهم من فعل عمر - رضي الله عنه - مع عماله ، أنَّ لولي الأمر مصادرة الأموال إذا رأى في ذلك مصلحة ، وجعل هذا من تصرفات الإمام في شئون الرعية بالمصلحة .

كما فهم من تهديد عمر رضي الله عنه للمغيرة بالقطع حينما مَدَّ يده مزيلاً القذاة من لحيته - رضي الله عنه - أنَّه يجوز القطع سياسة من غير سبب من الأسباب المحددة شرعاً للقطع ، فجعل هذه الوقائع أصلاً فبنى عليها جواز مصادرة الأموال والقطع ، سعياً وراء المصلحة ، بل توسع في الأمر أكثر من ذلك حتَّى رأى قتل ثلث الأمة لإحياء ثلثيها .

ولم يذكر الإمام - رضي الله عنه - سند مالك في القتل بالتهم ، ولا القتل لإحياء الثلثين ، غير أنَّ أخذه بهذه القضايا المُتَقَدِّمة جعله يستجيز غيرها مما هو أكبر منها ، يشهد لذلك قوله : فرأى إراقة دماء ... إلخ ، حتَّى انتهى إلى أن قال : أنا أقتل ثلث ... إلخ » .

هذا التأويل مخالف للإجماع

يرى إمام الحرمين أنَّ في تفسير هذه الوقائع بما فَسَّرَها به مالك مخالفة لإجماع الصحابة والسَّلف ، قال في البرهان : « فإن قيل : فبم تردُّون ما ذكره مالك ؟ قلنا : تبيَّن من نظر الصحابة -رضي الله عنهم- في مائة سنة ، ومن نظر التابعين بعدهم أنَّ ما قاله مالك - رضي الله عنه - ، وما استشهد

به لا يحكم به ، ونحن نعلم أنَّ الأمد الطويل لا يخلو من جريان ما يقتضي مثل ما يعتقده مالك ثُمَّ لم يجر »[1] .

وقد تَقَدَّم قول إمام الحرمين في مغيث الخلق : « أنَّ ما ذهب إليه مالك لا يسامح به الشَّرع ، وإجماع الصحابة والسَّلف الصَّالح يخالفه »[2] .

***

---

(١) البرهان ص ٢٦٦ .

(٢) انظر : كتاب الترجيحات من برهان إمام الحرمين .

تأويل إمام الحرمين لوقائع الصحابة

أمَّا إمام الحرمين فقد تأول الوقائع الصحابية التي استند إليها مالك تأويلاً مغايراً لما نسبه لمالك ، وهو في نظره لا يخالف الشَّرع ، ولا إجماع الصحابة والسَّلف الصَّالح ، فرأى أنَّ هذه الوقائع يمكن حملها على معانٍ لها أصول في الشريعة تستند إليها بضرب من التأويل ، فيمكن حمل قول عمر ووعيده بالقطع لمن أزال القذى من لحيته على التغليظ بالقول فقط ؛ صوناً لمكانة خلفاء الإسلام من الاستهانة بهم ، وليس مراده تحقيق مقتضى قوله من قطع يده على تقدير عدم إبانته وإظهاره لما أزاله من لحيته .

كما يمكن حمل مشاطرته لعمرو بن العاص وخالد بن الوليد - رضي الله عنهما - على ما قد ظهر له من اختلاط مالهما بمال غيرهما من المسلمين ، فرأى المشاطرة لذلك .

فليس إذاً في هذا قطع ولا مصادرة لأحد ، وإنَّمَا هو تهديد بالقطع ، وأخذ للمال لمستحقه من غير مستحقه ، يقول إمام الحرمين في ذلك :

« وكان من الممكن أن يحمل مالك قول عمر - رضي الله عنه - على التغليظ [1] بالقول دون تحقيق [2] ، وكانوا يعتادون ذلك وكذا من بعدهم .

وأخذه المال محمول على علمه بانبساط خالد وعمرو فيما لا يستحقان من مال الخمس وأموال المسلمين » [3] .

---

(١) في شرح المحصول للقرافي نقلاً عن إمام الحرمين التعزير بدل التغليظ . انظر ص ٢٠١ .

(٢) الزيادة من شرح القرافي المتقدم ص ٢٠١ .

(٣) شرح المحصول ص ٢٠١ .

وسنرى فيما بعد أنَّ أصحاب مالك قد تأولوا وقائع عمر بتأويل حسن لا يمس جناب الصحابة الرفيع بسوء ، ولا تحوم حوله شائبة انبساطهم فيما ليس لهم .

كما سنرى أنَّ ما ذكره إمام الحرمين من تأويل عن مالك لا أساس له ولا مصدر له ، وإنَّمَا هو محض الظن والتخرص ، ولم يرد عن مالك شيء من ذلك ولا عن أصحابه .

كما أنَّ ما رآه إمام الحرمين من تأويل قد عابه عليه بعض المالكية لما فيه من تعريض الصحابة لما لا يليق بهم . والله أعلم .

***

ردود المالكية على إمام الحرمين
فيما نسبه لمالك من العمل بالمصالح الملغاة

وسنورد ردود المالكية على إمام الحرمين : مجملة ، ومفصلة .

فالمجملة هي : أنَّ أئمة المالكية قد نفوا نفياً باتاً نسبة هذه الفروع لمالك أو لأحد من أصحابه ، كما نفوا وجود شيء من ذلك في كتب المذهب المالكي منسوباً لمالك ، وهم أعلم بقول إمامهم ، وبما جاء في كتبهم عنه ، وقالوا : إنَّ هذه الأمور قد نقلها المخالفون لهم ولم تثبت عنهم أصلاً ، وكان على من ينقل مذهب مالك في مسألة من المسائل لا سيما في أمر مثل هذا يترتب على القول به الخروج عن قواعد الشرع وإجماع الأمة ، أن يرجع في ذلك إلى كتب المالكية ، وهي متوفرة في كل بقعة من بقاع الأرض صحيحة النسبة للمذهب ، وإنَّمَا يضطر لنقل المذهب من كتب المخالفين في حالة عدم وجود كتبه أو اندراسها مثلاً .

يقول القرافي في نفائس الأصول رداً على التبريزي الذي نقل مثل عبارة الإمام المتَقَدِّمة : « وأمَّا ما نقله من إباحة الدماء والأموال مما قال ، فالمالكية لا يساعدونه على صحة هذا النقل عن مالك ، وكذا ما نقله عن الإمام في البرهان من أنَّ مالكاً يجيز قتل ثلث الأمة لصلاح الثلثين . المالكية ينكرون ذلك إنكاراً شديداً ، ولم يوجد ذلك في كتبهم إنَّمَا هو في كتب المخالف لهم ، ينقله عنهم وهم لم يجدوه أصلاً »[1] .

---

(١) نفائس الأصول شرح المحصول جـ٣ ص ٢٠١ ، ٢٠٢ .

ويقول حلولو في شرحه لجمع الجوامع : « ما ذكره إمام الحرمين من أنَّ مالكاً يبيح في العقوبات قطع الأعضاء ليس بصحيح ، لأنَّ هذا على ما قال الأبياري مما دلَّ الدليل على إهداره ، وأنَّ الشرع إنَّمَا أباح إتلاف الأعضاء في القصاص دون التعزير »(١) .

وقال الزركشي في بحره : « وأنكره أيضاً ابن شاس في التحرير على الإمام ، وقال : أصوله تؤخذ من كتبه وكتب أصحابه لا من نقل الناقلين »(٢) .

وقال الزركشي أيضاً : « وقد استنكره القرطبي قال : وقد اجترى إمام الحرمين وجازف فيما نسبه إلى مالك من الإفراط في هذا الأصل ، وهذا لا يوجد في كتاب مالك ، ولا في شيء من كتب أصحابه »(٣) .

هذه مقالة أئمة المالكية في الرَّدِّ على ما ذكره إمام الحرمين عن مالك ، فقد اتفقت كلمتهم على رفضه وعدم صحته ، وأنَّه مما تناقله المخالفون من غير أن يتحققوا في النقل ، فهذا يكفي في ردِّ ما شنع به إمام الحرمين على مالك .

وسنورد فيما يلي ردود المالكية مفصلة مستقاة من نصوص كتبهم في هذه المسائل التي نسبها إمام الحرمين لمالك ، وسنجدها صريحة في ردِّها ، وعدم القول بها في المذهب ، وعلى الله الاتكال وبه الإعانة .

---

(١) الضياء اللامع ص ٢٢٩ .

(٢) البحر المحيط جـ٣ ص ٢٤٠ .

(٣) المصدر السابق .

الرد على الإمام تفصيلاً

أولاً : رد تجويز مالك القتل والقطع تعزيراً :

لقد قال إمام الحرمين أنَّ مالكاً يفعل ذلك فيقتل النَّفْس ويقطع الأطراف في غير الحدود المقدرة شرعاً ، ويرد ما زعمه إمام الحرمين ما جاء في كتب المالكية من ردِّ هذه الفروع ، ولم يذكروا في رد ذلك خلافاً ، فهذا الشيخ أحمد الدردير في شرحه لمختصر خليل يقول في مبحث التعزير : ولا يجوز لإمام أو غيره لعن ولا قذف ، ولا سب الآباء والأمهات ، ولا تعمد كسر عظم وإتلاف عضو أو تمثيل أو ضرب وجه [(١)] .

وإذا كان المالكية لا يرون جواز هذه الأمور للإمام في التعزير يكون أولوياً وأظهر منه في الأولوية تجويز قتل ثلث الأمة لتصليح ثلثيها .

نعم إنَّ المالكية قد خالفوا غيرهم في التعزير من حيث إنَّهم لم يتقيدوا فيه بكونه أدنى من الحد ، كما ذهب لذلك غيرهم ، وعدم الالتزام بالأدنى إنَّمَا يكون في الجلد خاصة ، فلا مانع عند المالكية من مساواة التعزير للحد بل زيادته عليه ، أمَّا غير الجلد كالقطع والقتل فلا يجوز التعزير به أصلاً فضلاً عن أن يساوي فيه الحد أو يزاد فيه عليه ، قال ابن رشد : « والعقوبات

---

(١) الشرح الكبير على خليل جـ٤ ص ٣١٥، والدردير هو أحمد بن محمد بن أحمد العدوي المالكي، شيخ الاسلام بمصر وشيخ مشايخها، إمام فى العلوم العقلية والنقلية، له شرح على المختصر ومتن في الفقه وشرحه أيضاً، وتآليف أخر في فنون، وله أخلاق عالية وصراحة في الحق، توفي سنة (١٢٠١هـ) . انظر : الفكر السامي جـ٤ ص ١٢٦ .

على الجـرائم عند مـالك على قدر اجـتهـاد الوالي وعظم جرم الجـاني وإن تجاوز الحد » [١] .

وقـال ابن شـاس : « لا يلزمه - أي الإمام في التعزير - الاقتصار على مـا دون الحد ، ولا له انتهاء به إلى القتل » [٢] ، ففي هذا منع للإمام من أن يصل في التعزير إلى القتل ، فكأنَّ التعزير عند المالكية إنَّمَا يتحاشى فيه القتل والقطع والسب للجاني ... إلخ مـا تَقَـدَّم عن الدردير ، ومـا عـدا هذا يجوز عندهم فيه الضرب وجلد من غير تحديد ولو أدَّى ذلك إلى القتل ، فـلا جريرة على القـائم بتنفيـذه طالما قصـده زجـر الجاني وكـفـه عن الإثم والفواحش ، قـال خليل : « وعزر الإمام لمعصية الله أو لحق آدمي حبسـاً ولومـاً ، وبالإقامة ونزع العمامة ، وضرب بسوط أو غيره ، وإن زاد على الحد أو أتى على النَّفْس » [٣] .

---

(١) حاشية الرهوني على عبد الباقي جـ٨ ص ١٢٦ . وابن رشد هو : محمد بن أحمد بن محمد بن رشد المالكي ، يكنى أبا الوليد ، قرطبي ، زعيم فقهاء وقته بأقطار الأندلس والمغرب ، ومقدمهم المعترف له بصحة النظر وجودة التأليف ودقة الفقه ، بصيراً بالأصول والفروق والفرائض والتفنن فى العلوم ، له مؤلفات كثيرة ، منها : المقدمات ، وهو جد صاحب البداية ، ولد سنة (٤٠٥ هـ) . الديباج ص ٢٧٩ .

(٢) انظر : المواق على خليل جـ٦ ص ٣١٩ بهامش الحطاب . وابن شاس هو : عبد الله بن نجم بن شاس بن نزار الجذامي السعدي المالكي ، كنيته أبو محمد ، الملقب بالجلال ، كان فقيهاً فاضلاً في مذهبه ، عارفاً بقواعده ، صنف كتاباً نفيساً سمَّاه : الجواهر الثمينة فى مذهب عالم المدينة ، عكف عليه المصريون لحسنه وكثرة فوائده ، توفي سنة (٦١٠ هـ) . الديباج المذهب ص ١٤١ .

(٣) انظر : مختصر أبي الضياء خليل مع الشرح جـ٤ ص ٣١٤ ، ٣١٥ . وخليل =

قال الشيخ الدردير عند قوله : (أو أتى على النفس) : « بأن أدَّى للموت فلا إثم عليه ولا دية إذا لم يقصد ذلك ، وإنَّمَا قصد التشديد فيما يقتضي التشديد كسَبٍّ الصحابة أو آل البيت ونحو ذلك فأدَّى إلى الهلاك ، فإن ظَنَّ عدم السَّلامة أو شَكَّ منع »[1].

قال ابن فرحون: « تنبيه : والتعزير إنَّمَا يجوز منه ما أمنت عاقبته غالباً وإلا لم يجز »[2].

فاستفيد من نص خليل المَتَقَدِّم مع شرحه للدردير ، وكلام ابن فرحون أنواع العقوبة التي يعزر بها ، وأنَّ الضرب يجوز أن يبلغ به أقصى غاية يكون بها الزجر ، ولو أدَّى ذلك إلى الموت ، وأنَّ الحالة التي يؤدِّي فيها الضرب إلى الموت لا شيء على المعزِّر فيها من إثم أو دية بشرطين : إذا قصد مجرد التعزير ، وظن سلامة الجاني من الهلاك ، فإذا تخلفا أو أحدهما فلا يجوز له التعزير بمثل هذا ، ويكون عليه إن أقدم على ذلك الدية في حالة الشَّك ، والقصاص في حالة القطع بالهلاك أو الظن[3].

= هو : أبو الضياء خليل بن إسحاق الجندي ، كان صدراً في علماء القاهرة ، مجمعاً على فضله وديانته ، أستاذاً ممتعاً من أهل التحقيق ، مشاركاً في فنون من العربية ، والحديث والفرائض ، توفي سنة (٧٤٩ هـ) . الديباج ص ١١٥ .

(١) الشرح الكبير جـ ٤ ص ٣١٥ .

(٢) تبصرة ابن فرحون بهامش فتاوى عليش جـ٢ ص ٣٠١ . وابن فرحون هو إبراهيم بن علي بن محمد بن أبي القاسم بن محمد بن فرحون اليعمري ، ولد بالمدينة ، كان من صدور المدرسين ومن أهل التحقيق ، جامعاً للفضائل ، فريد وقته ، له تآليف كثيرة ، منها الديباج المذهب ، وتبصرة الحكام . توفي سنة (٧٩٩هـ) . انظر : نيل الابتهاج ص ٣١ ، ٣٢ .

(٣) حاشية البناني على عبد الباقي جـ٨ ص ١١٦ .

وقد روي في ذلك عن مالك أنَّ والي المدينة استشاره في جانٍ ، فأشار عليه بأن يوجعه ضرباً ، ووكل تحديد الضرب إليه ، فضربه أربعمائة سوط ، فمات من ذلك ، فما استنكر الأمر . قال في النوادر من كتاب ابن حبيب ، قال مطرف : أتى هشام بن عبد الله المخزومي قاضي المدينة وهو من صالحي قضاتها برجل خبيث يعرف باتباع الصبيان ، لصق بغلام في زحام النَّاس حتَّى أفضى ، فبعث به هشام إلى مالك فقال : أترى أن أقتله ؟ قال : لا ، ولكن تعاقبه عقوبة موجعة ، قال : كم ؟ قال : ذلك إليك ، فأمر به هشام فجلد أربعمائة سوط وألقي في السجن ، فما لبث أن مات . فذكر ذلك لمالك فما استنكره ولا رأى أنَّه أخطأ [1] .

وذكر هذه القصَّة ابن رشد من سماع ابن القاسم وزاد فيها : « فقيل له : يا أبا عبد الله إنَّ هذا من الأدب والعقوبة لكثير ، فقال : هذا بما أجرم وما رأيت أن أمسه من العقوبة إلا بما اجترم » [2] ، فلو كان مالك يرى القتل في التعزير لكانت مثل هذه الحادثة أولى بأن يفتي فيها بذلك خصوصاً وأنَّ والي المدينة سأله عن القتل ، ولكنه منعه من القتل وأرشده إلى التأديب بالضرب .

وكون التعزير يحصل منه موت ، ليس معناه أنَّ مالكاً يرى القتل تعزيراً ، إذ لو استلزم هذا أن يرى مالك القتل تعزيراً للزم منه أن يكون القطع قصاصاً الذي يسري إلى الهلاك ، حكماً بالقتل في مقابلة القطع ، وهذا لم يقل به أحد .

---

(١) حاشية الرهوني على عبد الباقي جـ٨ ص ١٦٦ .

(٢) شرح المواق على خليل جـ٦ ص ٣١٩، وانظر : حاشية الرهوني جـ٨ ص١٦٧ .

وانظر إلى قول مالك حينما رافعه النَّاس في ذلك : « ما رأيت أن أمسه من العقوبة إلا بما اجترم » ، فكأنَّه يقول : لم أرد قتله وإنَّمَا فعلت ما هو لائق به شرعاً ، وما سرى منه فليس علينا فيه إثم لأنَّنَا لم نرده ولم نتوقعه .

ثُمَّ إنَّه قد يخيل إلى الناظر في هذه الحادثة التي آل فيها أمر التعزير إلى القتل أنَّ فيها مستنداً لإمام الحرمين في حكايته عن مالك جواز القتل في التعزير ، من حيث إنَّ مقتضى إطلاق مالك الضرب وعدم تقييده له قد يؤدِّي في بعض الأحيان إلى الموت كما في هذه الحادثة . فإذا جوز ما يؤدِّي إلى القتل أحياناً فكأنَّه يرى ذلك ، وأظن إمام الحرمين قد اعتمد على ذلك في قوله عن مالك ، يشير إلى هذا قوله في البرهان : « أجاز لأهل الإيالة القتل بالتهم » ، فلعله يشير إلى هذه الحادثة . إلا أنَّ هذا يردُّه ما تَقَدَّم عن أصحاب مالك من تقييدهم الضرب بعدم قصد الهلاك ، وظن سلامة الجاني ، لذلك إذا قصد قتله أو ظن عدم السَّلامة لم يجوزوا التعزير بهذا المقدار من الجلد ، وأوجبوا عليه إن فعل ، القود .

هناك شيء آخر يمكن استناد الإمام إليه أيضاً ، وهو أنَّ التعزير يجب فيه ألا يجاوز الحد بنص الحديث الآتي ، فالمجاوز له قد خالف النص وفعل فعلاً لا يجوز له شرعاً ، فما نتج عن هذا الفعل من مصلحة يكون غير شرعي ، كما أنَّ ما ترتب عليه من قتل يكون حراماً ومؤاخذاً به شرعاً ، وهذا بخلاف مَنْ أقيم عليه حد غير القتل فتسبب عنه هلاكه ؛ لأنَّه قد هلك بسبب فعل جائز ، بخلاف الهلاك بالتعزير المساوي للحد أو الزائد عليه ؛ فإنَّه هلاك بفعل غير جائز ، فكذا ما ترتب عليه كان غير جائز ، فلا

مساواة بين ما سرى إلى هلاك النَّفْس بالتعزير وما سرى بالحد ، ومن أجل ذلك رأى الإمام أنَّ مالكاً إذ يجوز الزيادة المفضية إلى القتل فمعناه أنَّه مجوز للقتل .

وللمالكية أن يجيبوا على هذا بمنع عدم مشروعية المساواة والزيادة على الحد في التعزير ، بل الأمر في ذلك شرعي ، فإذا انتفى عدم المشروعية فقد ثبتت المشروعية ، فكان ما ترتب على ذلك من قتل غير مؤاخذ به ، ولا فرق بينه وبين ما ترتب على الحد في أنَّ كُلاًّ منهما فعل جائز نشأ عنه القتل من غير قصد .

***

دليل المالكية في جواز مساواة التعزير للحد أو زيادته عليه:

استدلَّ المالكية على جواز الزيادة في التعزير جلداً على الحد بإجماع الصحابة - رضي الله عنهم - قال القرافي: «لنا إجماع الصحابة فإنَّ معن ابن زائدة زوَّر كتاباً على عمر - رضي الله عنه - ، ونقش خاتماً مثل خاتمه، فجلده مائة، فشفع فيه قوم، فقال: اذكروني الطعن وكنت ناسياً، فجلده مائة أخرى، ثُمَّ جلده بعد ذلك مائة أخرى، ولم يخالفه أحد، فكان ذلك إجماعاً»(١).

ووجه الاستدلال أنَّ عمر لم يقتصر على ما دون الحد في تعزير معن، لأنَّ أقصاه مائة، وقد عزر بها ابتداءً، ثُمَّ زاد مائتين على مرأى ومسمع من الصحابة، ولم ينكروا عليه، فدَلَّ ذلك منهم على جواز المساواة والزيادة.

---

(١) الفروق جـ٤ ص ١٧٨، وتبصرة الحكام جـ٢ ص ٢٩٩.

دليل غير المالكية على وجوب الاقتصار على ما دون الحد :

ذهب الحنفية، والشَّافعية، والحنابلة إلى عدم جواز بلوغ التعزير مقدار الحد أو الزيادة عليه، ثُمَّ اختلفوا في تقدير ما دون الحد، فقال أبو حنيفة والشَّافعي في إحدى الروايتين عنه : هو تسع وثلاثون جلدة، لا فرق بين العبد والحر عند أبي حنيفة في ذلك، وفَرَّق الشَّافعي فجعل هذا المقدار في تعزير الحر أمَّا العبد فجعله تسع عشرة .

وبيان أنَّ هذا دون الحد : أنَّ أقل الحد أربعون، حد العبد في القذف والشرب عند البعض، فإذا نقص منه واحد كان تسعاً وثلاثين .

أمَّا مَنْ جعل العبد تسع عشرة وهو الشَّافعي، بنى ذلك على ما ذهب إليه من أنَّ حَدَّ الشرب أربعون، فبالنسبة للعبد يكون الحد عشرين، فإذا انتقص منها جلدة صار تسع عشرة جلدة .

وذهب الشَّافعي في الرواية الأخرى إلى أنَّ ذلك تسع عشرة في الحر والعبد، بناء على أنَّ العشرين أقل حد بالنسبة للعبد إذا شرب فأقل مرتبة تلي الحد تسع عشرة وهو عام فيه وفي غيره .

وذهب الإمام أحمد إلى أنَّ ذلك عشر جلدات ولا يزاد عليها .

احتَجَّ الحنفية والشَّافعي في إحدى روايتيه بقوله عليه الصَّلاة والسَّلام: « مَنْ بَلَغَ حَدًّا فِي غَيْرِ حَدٍّ فَهُوَ مِنَ الْمُعْتَدِينَ »[1]. ودلالة الحديث على التزام ما دون الحد ظاهرة .

---

(١) رواه البيهقي في السنن عن النعمان بن بشير . انظر : الفتح الكبير جـ٣ ص١٧٥ .

وأقل حَدٍّ حَدُّ العبد وهو أربعون ، فإذا خفض منه جلدة صار تسعاً وثلاثين وهو أكثر التعزير .

وعند الشَّافعي في الرواية الأخرى أنَّ أقل الحد عشرون ، فانتقص منها واحد فصار التعزير تسع عشرة جلدة .

ولعله يرى في الرواية الأولى أنَّ أقل الحد في كل صنف بحسبه ، ففي الأحرار أربعون ، وفي غيرهم عشرون ، فيكون التعزير بناء على ذلك تسعاً وثلاثين وتسع عشرة جلدة .

واحتَجَّ الإمام أحمد بقوله ﷺ : « لاَ يُجْلَدُ فَوْقَ عَشْرَةِ أَسْوَاطٍ إلاَّ في حَدٍّ مِنْ حُدُودِ الله تَعَالَى »[(1)] . فأفاد الحديث عدم جواز الزيادة على العشر[(2)] .

المناقشة :

نوقش ما استدلَّ به الإمام أحمد بأنَّه منسوخ ، لإجماع الصحابة على خلافه ، فلو لم ينسخ لما خالفوه ، قال في فتح القدير : « أجاب أصحابنا عنه وبعض الثقات ، بأنَّه منسوخٌ بدليل عمل الصحابة بخلافه من غير إنكار أحد »[(3)] .

---

(١) رواه مسلم في صحيحه جـ٣ ص ١٣٣٣ ، والبخاري، وأحمد في مسنده . انظر : الفتح الكبير جـ٣ ص ٣٥٤ .

(٢) انظر في هذا : الهداية مع فتح القدير جـ٤ ص ٢١٤ ، ٢١٥ ، وتبصرة الحكام لابن فرحون المالكي جـ٢ ص ٣٠٠ .

(٣) فتح القدير جـ٤ ص ٢١٥ .

وأجاب المالكية بمثل ما أجاب به هؤلاء ، وبأنَّ الحديث محمول على طباع السلف - رضي الله عنهم - كما قال الحسن : « إنكم لتأتون أموراً هي في أعينكم أدق من الشعر ، إن كنا لنعدها من الموبقات ، فكان يكفيهم قليل التعزير »[1] .

ويرد على الحنفية والشَّافعية بإجماع الصحابة ، فإنَّ الحديث لو سلم لما خالفوه ، فمخالفتهم له دليل على عدم التمسك به ، وقد قَدَّمْنَا قصة معن ابن زائدة .

والكلام في هذا المقام كثير ، والأخذ والرد فيه يطول ، وغرضنا في هذا المقام بيان دليل المالكية فيما ذهبوا إليه ، ثم استطردنا فذكرنا دليل غيرهم تبعاً لذلك .

والذي نخرج به من ذلك أنَّ الإمام إن بنى مقالته في مالك على تجويزه زيادة التعزير وأنَّه ممنوع فما حصل منه ممنوع فلا يكون له في ذلك مستند كما قَدَّمْنَا من شرعية الزيادة بدليل الإجماع . والله أعلم .

---

(١) الفروق للقرافي جـ٤ ص ١٧٨ ، ١٧٩ .

ثانياً : الرد على إمام الحرمين في أنَّ مالكاً يقتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثيها :

وردت هذه العبارة في كلام إمام الحرمين في البرهان قال : « قال مالك : أقتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثيها »(١) .

وقال : إنَّ نسبة هذه العبارة إلى مالك ثبتت بنقل الثقات الذين يؤخذ بقولهم .

ووردت أيضاً في كتابه : (مغيث الخلق) فقد قال : « أفضى الأمر بمالك إلى أنَّ قتل ثلث الأمة في استصلاح ثلثيها »(٢) .

فالعبارة الأولى يظهر منها أنَّ الغاية من القتل بقاء الثلثين بسبب قتل الثلث ، فيفهم منها أنَّ بقاء الجميع غير ممكن ؛ لأنَّه لا معنى للقتل إذا أمكن بقاء الجميع من غير قتل .

والغاية في العبارة الثانية مركبة من بقائهم مع صلاحهم ، أي يقتل الثلث ليتوصل بهذا القتل إلى بقاء ثلثي الأمة صالحين ، فاختلفت الغاية حسبما يعطيه ظاهر العبارتين . ولعَلَّ المراد من الأولى هو نفس المراد من الثانية ، وهو بقاء الثلثين في حالة صلاح ، لا البقاء المجرد عن صفة الصلاح ، فيكون معنى العبارتين واحداً .

ويفرض هذا الحكم في مجتمع عَمَّ فيه الفساد جميع أفراد الأمة ، كما يفرض في الفساد أن يكون غير موجب للقتل شرعاً ، لأنَّا لو فرضناه

---

(١) البرهان ص ٢٦٦ .

(٢) مغيث الخلق ص ٧٧ ، ٧٨ .

كذلك لما انفرد بهذا الحكم فيه مالك بل كل المسلمين يحكمون فيه بذلك ، كما أنَّه لا يقتصر فيه على الثلث ، بل القتل بحسب الجريمة كانت في الثلث أو أكثر ، فإذاً لا يصح فرض هذا الكلام إلا في مجتمع فشا فيه فساد لا يوجب القتل ، بأن كان يوجب ما عداه سواء كان هذا الفساد مقدراً فيه شيء عن الشَّارع كالسرقة والقطع ، أم لم يقدر فيه شيء ، كالعقوبات التي وكل الشَّارع الأمر فيها إلى الأئمة ، يحكمون فيها على الجناة بما يرونه زاجراً لهم ، وهي العقوبات المسماة بالتعزير ، فيصور كلام إمام الحرمين بأنَّ مالكاً يرى أنَّ النَّاس لو فشا فيهم التعدي على أموال بعضهم بعضاً بالسرقة أو بالحرابة أو التعدي على بعضهم البعض ، بإتلاف الأعضاء ، أو بجرح بعضهم بعضاً ، أو عَمَّ فيهم التعامل بالربا وشهادة الزور والغش والخلوة بالأجنبية وسرقة ما دون النصاب ونحو ذلك مما لا قتل فيه [1] ، ولم يمكن صلاحهم إلا بقتل ثلثهم لوجب ذلك .

وعلى ما قَدَّمْنَاه يكون العلة في قتل ثلث الأمة هي ما ارتكبوه من ذنوب لم يجب فيها القتل ، ولم يمكن إصلاحهم بغير القتل ، والمصلحة هي بقاء الثلثين صالحين .

ثُمَّ إنَّ الإمام - رضي الله عنه - لم يبين لنا ما المراد بالأمَّة التي رأى فيها مالك ذلك : هل هي جميع الأمة في بقاع الأرض ، أو غير ذلك كأهل إقليم ، أو دولة مثلاً كما قالوا في الترس من المسلمين الذين إذا لم يقتلوا

---

(١) انظر في التعزير وعقوبته : الشرح الكبير جـ٤ ص ٣١٥ .

أدَّى ذلك إلى استئصال الأمة ، قالوا : المراد بالأمة أهل جهة من الجهات ، أو إقليم من الأقاليم ، لا كل الأمة ، بشرط أن يكون العدد غير محصور [١] .

كما أنَّه لم يبين لنا الطريق لاختيار ثلث من ثلثيها للقتل ، هل هو القرعة كما ذكر في مسألة السفينة عند من يقول بها .

أو يأمر الإمام بقتل من يتمكن منه حتَّى يبلغ في ذلك الثلث ، أم يتخير الأفسد فالأفسد .

كذلك لم يبين سبب تخصيص القتل بالثلث ، هل هو لسر يكمن في الثلث يترتب عليه صلاح الثلثين ، أو المقصود مطلق التمثيل للتضحية بالقليل في سبيل إصلاح الكثير ، فيكون التحديد بالثلث ليس مقصوداً لذاته ، بل اتفق لذلك تمثيلاً ، فيكون قوله شاملاً لقتل ما دون الثلث لإصلاح الباقي ، كما يشمل قتل ما زاد على الثلث ولم يبلغ النصف ؛ لأنَّه يصدق عليه حسبما فرضنا تضحيةً بالقليل لإصلاح الكثير ، غير أنَّ احتمال أن يكون المراد كل الأمة لا يساعده الواقع حسبما أخبر الشَّارع ؛ لأنَّ فساد كل الأمة غير ممكن للأحاديث في هذا مثل : « لاَ تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَتِي » [٢] ، فيكون مثالاً فرضياً فقط .

ولم أجد بعد البحث الشديد من تعرض لإيضاح ما قدمته من احتمالات في كلام إمام الحرمين ، سوى ما استظهره الشيخ الزرقاني في

---

(١) انظر : تكملة الإبهاج جـ٣ ص ١١٧ .

(٢) تمام الحديث : « ... ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك » رواه مسلم جـ٣ ص ١٥٢٣ .

بعضها ، حيث قال موضحاً لما نسبه إمام الحرمين لمالك : « والمراد بالإفساد تخريب أماكن النَّاس ، وقيام بعضهم على بعض ، ونهب أموال خفية من غير قتل ولا زنى ، إذ لو كان كذلك لرجم أو قتل مَنْ ثبت عليه ذلك بالوجه الشرعي ولو الجميع ، ثُمَّ الظاهر أنَّ الإمام أو نائبه يخبر في تعيين الثلث من جميع المفسدين بالمعنى الأول للقتل مع نظره بالمصلحة ممن هو أشد فساداً من غيره »[1] .

فقد تكلم الزرقاني في الطريق الذي يتوصل به الإمام إلى تعيين ثلث للقتل ولم يعرج على باقي الاحتمالات .

هذا ، وقد رَدَّ جميع شراح المختصر الخليلي ما قاله إمام الحرمين عند قول خليل : « وضمن صانع في مصنوعه » ، ومناسبة كلامهم في هذا المكان أنَّ ضمان الصناع مما خرج على دليل المصالح المرسلة ، فتكلموا على هذه المسألة ، أي قتل الثلث ، وأنكروا ذلك ، وجعلوا القائل به خارجاً عن القواعد ، إلا أنَّ الشيخ الزرقاني في شرح خليل كالـمُسَلِّم لعبارة الإمام من حيث نسبتها لمالك ، فقد ذكر عقب نقله كلام إمام الحرمين عن مالك قوله : « قال مالك ما معناه : يجوز قتل ثلث مفسدين ، لإصلاح ثلثين غير مفسدين ، حيث تعين القتل طريقاً لإصلاح الثلثين دون الحبس والضرب ؛ صوناً للدماء »[2] . ثُمَّ صور القتل بما قَدَّمْنَاه قريباً من أنَّه في عقوبة لم يشرع فيها القتل ... إلخ .

---

(١) الأبحاث السامية ص ٣٩ .

(٢) انظر : الأبحاث السامية ص ٣٩ .

وإنَّمَا قلنا كالـمُسَلَّم لكلام إمام الحرمين ؛ لجواز ألا يكون مُسَلِّماً له ، وإنَّمَا يصوِّر كلام إمام الحرمين على فرض ثبوته عن مالك ، لا أنَّه تصوير لما ثبت فعلاً .

والدليل على ذلك أنَّ مالكاً لم يقل شيئاً من ذلك لا في موطئه ، ولا في المدونة التي روى فيها فقهه ، إلا أنَّ الشيخ البناني اعتبر كلام الزرقاني تسليماً لكلام إمام الحرمين ، فلذا تعقبه بقوله : « وأمَّا ما تأوله الزرقاني من أنَّ مراد إمام الحرمين قتل الثلث من المفسدين حيث تعين طريقاً لإصلاح الباقي ، فغير صحيح ، ولا يحل أن يقال به ، فإنَّ الشَّارع إنَّمَا وضع لإصلاح المسلمين إقامة الحدود عن موجباتها ، ومن لم تصلحه السنة فلا أصلحه الله ، ومثل هذا التأويل الفاسد هو الذي يقع كثيراً من الظلمة المفسدين من سفك دماء المسلمين ، وفي الحديث : « مَنْ أعان على قَتْل مؤمن بشطر كلمة ، لقي الله عَزَّ وجَلَّ ، مكتوبٌ بين عينيه : آيس من رحمة الله »[1] ، وقال سيدي محمد بن عبد القادر الفاسي : « هذا كلام فاسد لا يجوز أن يسطر في الكتب لئلا يغتر به ضعفة الطلبة ، ولا يوافق القواعد الشَّرعية »[2] .

وقد قَدَّمْنَا كلام غير واحد من المالكية ، بل من أئمتهم الذين اعتمد عليهم المتأخرون في المذهب - ردَّ قول إمام الحرمين هذا .

ولعَلَّ الذي أوقع الزرقاني فيما ذهب إليه من تسليم كلام إمام الحرمين على مقتضى كلام البناني ، هو ثقته في نقل إمام الحرمين لشهرته بين

(١) أخرجه ابن ماجه في الديات جـ٢ ص٨٧٤ . وينظر : الأبحاث السامية ص ٣٩ .
(٢) الأبحاث السامية ص ٣٨ .

العلماء ومنزلته ، فصرفته هذه الثقة عن الرجوع فيما يظهر إلى كلام الأئمة قبله ، بل في النظر في الكلام نفسه من كونه مخالفاً للقواعد ، كما مَرَّ عن الشيخ محمد بن عبد القادر .

ولعَلَّ أيضاً مما جعله يسلم بالنقل الذي ذكره إمام الحرمين قول خليل في التوضيح : « ذكر أبو المعالي أنَّ مالكاً كثيراً ما يبني مذهبه على المصالح ، وقد قال : إنَّه يقتل ثلث العامة لمصلحة الثلثين ، قال المازري : وهذا الذي حكاه أبو المعالي عن مالك صحيح »[1] .

فظَنَّ قول المازري : « الذي حكاه الإمام صحيح » ، راجعاً لمسألة قتل الثلث ، ولكن الذي مشى عليه البناني في حاشيته أنَّ التصحيح راجع لأصل القول بالمصلحة المرسلة المشار إليه بقول الإمام : « إنَّ مالكاً كثيراً ما يبني مذهبه على المصالح » ، وليس إلى قوله : « يرى قتل الثلث » إلخ[2] .

وعلى كُلِّ حال لو صَحَّ تسليم الزرقاني لهذا فلا ينبغي النظر إليه ، لأنَّنَا قد قَدَّمْنَا نقل فحول المذهب في ذلك ، وقد رَدَّ ذلك جميع شراح مختصر خليل الذي عليه معول المالكية في المذهب .

على أنَّ بعض المالكية ذهب إلى أنَّ ما نقله إمام الحرمين ليس نقلاً لشيء ثبت عن مالك ، وإنَّمَا ألزمه مالكاً إلزاماً ، يعني : أنَّه جعل مالكاً قائلاً به بطريق الاستلزام لا بطريق النص على هذه المقالة ، فيجوز أنَّ إمام الحرمين رأى أنَّ مالكاً يقول في مسألة قولاً يلزم منه أن يكون قائلاً بجواز قتل ثلث الأمة .

(١) انظر : الأبحاث السامية ص ٣٨ .
(٢) منح الجليل على خليل جـ٣ ص ٧٨٩ .

وفي هذا يقول ابن الشَّمَاع : « ما نقله إمام الحرمين لم ينقله أحد من علماء المذهب ولم يخبر أنَّه رواه نقلته ، إنَّمَا ألزمه ذلك ، وقد اضطرب إمام الحرمين في ذكره ذلك عنه ، كما اتضح ذلك من كتاب البرهان »[1] .

وقد ذكر الغزالي في المستصفى أنَّ مسألة قتل الثلث لازمة لمسألة جواز قتل الترس من المسلمين الذي تترس الكفار في الحرب بهم ، ومعنى هذا أنَّ القائل بمسألة الترس قائلٌ بمسألة قتل الثلث لإصلاح الثلثين ، ولعَلَّ وجه اللزوم أنَّ في كل واحدة منهما قتل القليل لبقاء الكثير .

يقول الغزالي على لسان معترض يعترضه في تجويزه مسألة الترس وغيرها : « فإن قيل : كيف يجوز المصير إلى هذا في هذه المسألة (مسألة قتل السَّاعي في الأرض بالفساد الآتية في الكلام على المصلحة عند الغزالي) وفي مسألة الترس ، وقد قَدَّمْتُم أنَّ المصلحة إذا خالفت النص لم تتبع ... وهذا يخالف قوله تعالى : ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا ﴾[2]، وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ ﴾[3] الآية .

قال الغزالي مجيباً : « قلنا : لهذا نرى المسألة في محل الاجتهاد ولا يبعد المنع من ذلك ويتأيد بمسألة السفينة ، وأنَّه يلزم منه قتل الثلث لاستصلاح الثلثين ترجيحاً للكثرة »[4] . فأجاب الغزالي بالتسليم ، وأنَّه يجوز أن يذهب أحد إلى المنع في المسألتين ، ويتقوى منعه لهما بمسألة

---

(١) منح الجليل جـ٣ ص ٧٨٨ .

(٢) سورة النساء : الآية ٩٣ .

(٣) سورة الأنعام : الآية ١٥١ .

(٤) المستصفى جـ١ ص ٣٠٢ .

السفينة ، وهي رمي بعض من في السفينة إذا أشرفت على الغرق ؛ لنجاة الباقين ، وهي ممنوعة ، كما أنَّه يلزم في جواز القول بهاتين المسألتين القول بمسألة قتل الثلث لإصلاح الثلثين .

وشاهدنا في كلام الغزالي أنَّه فيه لزوم مسألة قتل الثلث لمسألة الترس ، فيجوز أن يكون إمام الحرمين رأى مالكاً يجوز مسألة الترس فألزمه القول بتجويز قتل ثلث الأمة ، إلا أنَّ الغزالي وإن سَلَّمَ أنَّ المنع في المسألتين يمكن انقداحه في ذهن المجتهد ، إلا أنَّه رجح في مسألة الترس جواز القتل لنجاة الأمة مفرقاً بينها وبين مسألة السفينة بأنَّ العدد الذي في السفينة محدود محصور ، والعدد المراعى مصلحته في مسألة الترس لا حصر له ، ولأجل هذا جاز التضحية بالقليل في مسألة الترس دون مسألة السفينة . والله أعلم .

وقول ابن الشَّمَاع إنَّ إمام الحرمين أخذ ذلك عن مالك بطريق اللزوم ينافي ما ذكره إمام الحرمين في أنَّه أخذ هذا القول عن نقل الثقات .

والاضطراب الذي أشار إليه ابن الشَّمَاع في كلام إمام الحرمين قد قَدَّمْنَاه في هذا البحث ، وهو أنَّه ذكر أنَّ مالكاً يقول بهذه المسألة وأمثالها ، ثُمَّ قال في كتاب ترجيح الأقيسة من البرهان : إنَّ مالكاً لم يأخذ بكُلِّ مصلحة ، ومن ظَنَّ به ذلك فقد أخطأ .

فهذا الذي ذكرناه في هذه المسألة عن كتب المالكية وأئمتهم يردُّ ما ذهب إليه إمام الحرمين رداً صريحاً ، ولا يجعل له أي سند في هذه المقالة . والله أعلم .

ثالثاً : الرد عليه في تجويز مالك مصادرة الأموال :

قال إمام الحرمين : إنَّ مالكاً أخذ من مصادرة عمر لأموال عماله ومناصفته لهم فيها أصلاً يستند إليه كلما قامت تهمة حول أحد في ماله ، وأنَّه ليس خالص الملك له . ونصُّه في ذلك كما تَقَدَّم ، « ونقل عن عمر مشاطرة خالد وعمرو بن العاص على أموالهما فاتخذ - أي مالك - ذلك أصلاً ، فرأى أخذ أموال من غير استحقاق لمصالح إيالية »[1] .

هذا ما قاله إمام الحرمين ، والذي يفهم من كلام الإمام القرافي المالكي في هذه القضية أنَّ الذي سلكه مالك في تأويل هذه الواقعة مغايرٌ لما انتحله إمام الحرمين لمالك كل المغايرة ، فقد بيَّن القرافي أنَّ مالكاً لم يذهب في قضية سيدنا عمر - رضي الله عنه - مع عماله إلى أنَّه اتهمهم فيما بأيديهم من مال ، وأنَّهم أخذوه بغير وجه من مال المسلمين ، كما قال الإمام في تأويله، بل قال : إنَّ السبب في أخذ عمر - رضي الله عنه - شطر أموالهم هو سبب واضح جلي لا تهمة فيه ، وهو في نفس الوقت يجوز له المشاطرة والمناصفة ، ذلك السبب هو أنَّ العامل يكتسب بالإمارة من الجاه والمكانة والاحترام ، ما يكون سبباً في كثرة ماله ووفرته ، فمثلاً أموال العمال ترقبها أعين الرعية بالصيانة والحفظ والإجلال والإكبار تبعاً لتوقير مالكها في نفوسهم ، فلا يُعتدى عليها ، ولا تعامل معاملة مال غيره من النَّاس ، فإذا هُيِّأَت لها هذه الظروف كانت لا شَكَّ سبباً في نمائها وازدهارها ، فكان لهذا الجاه دخل في المال يستحق به شطر من المال » .

---

(١) انظر : ترجيح الأقيسة من كتاب البرهان .

كذلك تأوَّل بعض أئمة المالكية صنع عمر بما يخالف تأويل إمام الحرمين ولو كان هناك شيء مما قاله الإمام عن مالك لاتبعوه فيه ، وبينوا قضية عمر - رضي الله عنه - على مقتضاه .

يقول الطرطوشي في سراج الملوك نقلاً عن الإمام مالك في مشاطرة عمر لعماله : « قال مالك : وكان عمر بن الخطاب يشاطر العمال فيأخذ نصف أموالهم ، وشاطر أبا هريرة ، وقال له : من أين لك هذا المال ؟ ، فقال أبو هريرة : دواب تناتجت ، وتجارات تداولت ، فقال : أدِّ الشطر ، وشاطر سعد بن أبي وقاص حين قدم من الكوفة » .

قال الطرطوشي : « وإنَّمَا شاطرهم حين ظهرت أموال بعد الولاية لم تكن تعرف لهم ، كأنَّه رأى أنَّ ما أصاب العامل من غير رشوة وإن كان حلالاً فلا يستحق ذلك ؛ لأنَّه له بالإمرة قوة على أن ينال من الحلال ما لا يناله غيره فجعله كالمضارب »[(١)] .

قال القرافي مبيناً لكلام الطرطوشي : وإن رأى مالك في ذلك لا يخرج عما ذكره الطرطوشي ، قال الطرطوشي : إنَّمَا شاطر عمر عماله لأنَّهم كانوا يتجرون بجاه العمل والجاه للمسلمين ، فصار أصل المال لمالكيه ، وجاه المسلمين كالعامل في القراض ، فأشبه متجرهم القراض فجعل قراضاً ، فكان النصف للمسلمين ، والنصف الآخر لرب المال .

وهذا مدرك حسن ليس فيه اتهام الصحابة - رضوان الله عليهم -

---

(١) سراج الملوك للطرطوشي ص ١٤٣ .

بأخذهم ما لا يستحقون من بيت المال ، ولم يخرج مالك عن هذا ، ولا يوجد لمالك مصادرة أحد لأنَّه متهم أصلاً »[1] .

فهذا تأويل مالك وأتباعه لقضية عمر تأويلاً حسناً ، له وجهه ومكانته ، بتخريج هذه الحادثة على شركة المضاربة المسمَّاة بالقراض ، فجعلوا الجاه الذي اكتسبه العامل بسبب تنصيبه على الرعية بمثابة عامل القراض أو المضارب الذي يأخذ مال غيره فينميه مقابل حصة من ربح هذا المال ، فكان لهذا الجاه النصف ، ولرب المال النصف الآخر .

وهذا سبب محقق يقتضي المشاطرة ، ولا شيء فيه على الآخذ ، ولا على المأخوذ منه وهو من عمال خليفة المسلمين .

ثُمَّ إنَّ مشاطرة عمر لم تكن مقصورة على عماله ، بل قد شاطر غيرهم لنفس ذلك السبب ، ووجهها العلماء بنفس ذلك التوجيه .

فقد ذكر الطرطوشي[2] أنَّ عمر ناصف ابنيه عبد الله وعبيد الله في ربح مال كان لبيت المال ، قال الطرطوشي : « ولما دفع أبو موسى الأشعري مالاً من بيت المال لعبد الله وعبيد الله ابني عمر بن الخطاب - رضي الله عنهم - بالبصرة ، اشتريا منه بضاعة ، فربحت بالمدينة ، فأراد عمر أن يأخذ جميع الربح ، فراجعه عبيد الله فحكم بينهم بنصف الربح ، فأخذ نصف الربح

---

(١) نفائس الأصول جـ٣ ص ٢٠٢ .

(٢) الطرطوشي هو : محمد بن الوليد بن محمد بن خلف الفهري المعروف بالطرطوشي ، تفقه على الباجي ومنه سمع ، وأجاز له ، ثم رحل إلى المشرق وحج فدخل بغداد والبصرة ، كان إماماً عالماً عاملاً زاهداً ورعاً ديناً متواضعاً ، توفي سنة (٥٢٠ هـ) بالإسكندرية . الديباج ص ٢٧٦ وما بعدها .

وأخذ عمر النصف لبيت المال »[1].

يقول القرافي في مسألة ابن عمر - رضي الله عنهم -: « إنَّ ولدي أمير المؤمنين إنَّمَا تمكنا من ذلك بجاه أبيهما الذي هو جاه المسلمين ، فكان للمسلمين كما تَقَدَّم في العمال حرفاً بحرف ، وليس في هذا خروج عن القواعد ، ولم يبح مالك دماً ولا مالاً بغير دليل شرعي »[2].

هذا تخريج المالكية لفعل عمر سواءً أكان مع عماله أو مع غيرهم ، وهذا منهجهم في مذهبهم ، وهو الاتباع لا الابتداع ومخالفته المجمع عليه ، لا سيما سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين .

وقد بحثت في مظان هذه المسألة (مصادرة الأموال) من كتب المالكية والأمهات وما تفرع منها ، والشروح والحواشي ، فلم أجد مَنْ ذكر قولاً في المذهب ضعيفاً ، فضلاً عن تقعيد قاعدة تفيد ذلك ، كما زعم الإمام حيث قال : « وجعله أصلاً تبنى عليه الأحكام » كما تَقَدَّم قريباً . والله أعلم .

الرد على الإمام بسيرة الإمام مالك

قد قَدَّمْنَا الرد على إمام الحرمين فيما نسبه لمالك إجمالاً وتفصيلاً ، وننتقل الآن لنوع آخر من الرد ، وهو الرد على إمام الحرمين فيما نسبه لمالك بسيرة مالك .

فسيرة مالك وسلوكه في التشريع معلوم مشهور بين المخالفين له والموافقين ، فإنَّه لم يعرف إلا متبعاً لا مبتدعاً ، وقد علم منه أنَّه رجل

---

(١) سراج الملوك ص١٤٣ ، ١٤٤ ، وانظر القصة فى الموطأ جـ٢ ص ٦٨٧ ، ٦٨٨ .
(٢) نفائس الأصول جـ٣ ص ٢٠٢ .

شديد الحيطة في الدِّين ، لا يحوم حول ما يخالفه ، بل لا يترك غيره كائناً من كان تتوق نفسه إلى الخروج عن مراسم الدِّين طبق ما كان عليه سلف هذه الأمة ، حتَّى قال بعض العلماء : « إنَّ مَنْ يرى تصرف مالك في الشَّريعة يخيل إليه أنَّه مقلد لغيره من السَّلف لا مجتهد مستقل » .

يقول الشَّاطبي في هذا الشأن : « التزم مالك في العبادات عدم الالتفات إلى المعاني ، وإن ظهرت لبادىء الرأي وقوفاً مع ما فهم من مقصود الشَّارع فيها من التسليم على ما هي عليه ، بخلاف قسم العادات الذي هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول ، فإنَّه استرسل فيه استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية ، نعم مع مراعاة مقصود الشَّارع وألا يخرج عنه ، ولا يناقض أصلاً من أصوله ، حتَّى لقد استشنع عليه العلماء كثيراً من وجوه استرساله ، زاعمين أنَّه خلع الربقة ، وفتح باب التشريع ، وهيهات ما أبعده من ذلك - رحمه الله - ، بل هو الذي رضي لنفسه في فقهه بالاتباع بحيث يخيل لبعض أنَّه مقلد لمن قبله ، بل هو صاحب البصيرة في دين الله حسبما بين أصحابه في كتاب سيره »[(١)] .

ولشدة ما عرف به مالك من اتباع السنن ، ومجانبة البدع بين العلماء الأثبات ، جعل بعض العلماء كراهية أحد لمالك عنواناً على بدعته وخروجه على منهج السلف ، فقد حُكي عن الإمام أحمد - رضي الله عنه- أنَّه قال : إذا رأيت الرجل يبغض مالكاً فاعلم أنَّه مبتدع . قال الشَّاطبي : وهذه غاية في الشهادة بالاتباع ، وقال أبو داود : أخشى عليه

---

(١) الاعتصام جـ٢ ص ٣١٠ ، ٣١٢ .

البدعة . يعني : المبغض لمالك ، وقال ابن مهدي : إذا رأيت الحجازي يحب مالك بن أنس فاعلم أنَّه صاحب سنة ، وإذا رأيته يتناوله فاعلم أنَّه على خلاف السنة .

وقال إبراهيم بن يحيى بن هشام : « ما سمعتُ أبا داود لعن أحداً قط إلا رجلين : أحدهما رجل ذكر له أنَّه لعن مالكاً »(١) .

ثُمَّ إنَّه كيف يوصف مالك بالخروج عن منهج السلف ؟ وهو الذي كان في المدينة يحاسب النَّاس على أدنى الأمور التي يلوح منها الابتداع ، والتنكب عن طريق السَّلف .

- ذكر الشَّاطبي أنَّ رجلاً جاء إلى مسجد رسول الله ﷺ ؛ ليصلي فوضع رداءه بين يدي الصف فرمقه النَّاس، ورمقوا مالكاً استغراباً من صنع الرجل، فلما سَلَّم مالك أشار إلى الحرس بحبسه جزاءً لما صنعه من أمر لم يكن عليه الأولون ، فقيل له : إنَّه ابن مهدي . فوجه إليه وقال له : ما خفت الله واتقيته أن وضعت ثوبك بين يديك في الصف ، وشغلت المصلين بالنظر إليه ، وأحدثت في مسجدنا شيئاً ما كنَّا نعرفه ، وقد قال النبي ﷺ : « من أحدث في مسجدنا هذا حدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والنَّاس أجمعين ، فبكى ابن مهدي ، وآلى على نفسه أن لا يفعل ذلك أبداً في مسجد النَّبيِّ ﷺ ولا في غيره »(٢) .

---

(١) الاعتصام جـ٢ ص ٣١٢ .

(٢) المرجع السابق جـ٢ ص ٢٢١ ، ٢٢٢ ، والحديث رواه مسلم جـ٢ ص ٩٩٤ ، وزاد : « لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً » .

كذلك إنَّ المؤذن في المدينة كان يفعل عند أذان الفجر أفعالاً من عنده يقصد منها إعلام النَّاس بطلوع الفجر، فاتخذ لذلك التثويب تارة والتنحنح تارة أخرى، وضرب الأبواب ثالثة، فكان مالك كلما أحدث حدثاً مما مضى يستدعيه ويسأله عن فعله فيقول له: أردت أن أعلم النَّاس بطلوع الفجر فقال له: لا تحدث في بلدنا هذا شيئاً لم يكن فيه، قد كان رسول الله ﷺ بهذا البلد عشر سنين، وأبو بكر وعمر وعثمان فلم يفعلوا هذا، قال الشَّاطبي: «فتأمل كيف منع مالك من إحداث أمر يخف شأنه عند الناظر فيه ببادىء الرأي، وجعله أمراً محدثاً»(1).

وقال القاضي عياض: «وأنت إذا نظرت لأول وهلة منازع هؤلاء الأئمة ومأخذهم في الفقه، واجتهادهم في الشَّرع، وجدت مالكاً -رحمه الله- ناهجاً في هذه الأصول مناهجها، مرتباً لها مراتبها ومداركها، مقدماً كتاب الله -عَزَّ وجَلَّ- على الآثار، ثُمَّ مقدماً لها على القياس والاعتبار، تاركاً منها ما لم يتحمله الثقات العارفون بما يحملون، أو ما يحملون أو ما وجد الجمهور والجم الغفير من أهل المدينة قد عملوا بغيره، وخالفوه.. وكان يرجح الاتباع، ويكره الابتداع، والخروج عن سنن الماضين»(2).

ووجه الاستشهاد بنقل كلام هؤلاء الأئمة الثقات هو أنَّ كلامهم نص في اتباع مالك، بل هو كما قال الشَّاطبي غاية في الشهادة بالاتباع.

---

(1) الاعتصام جـ2 ص 222، 223.

(2) الديباج المذهب ص 16.

فإذا ثبت هذا من سيرة مالك ، ومن شهادة أهل الصدر الأول له ، فلا مجال لقول الإمام وتلميذه الغزالي بأنَّه ابتدع وخالف الإجماع ، على أنَّ هذه المخالفة يردها قول الإمام نفسه ، وهو أنَّه قال : « لا يبلغ شأوه في ضبط صحيح الأخبار من سنة المصطفى ، وآثار الصحابة ، والتابعين وأقضيتهم »[1] . ولا يعقل أن يكون عليماً بهذا كله ثُمَّ يتركه ويعمل بخلافه .

إلى هنا نكتفي بما أوردناه رداً على الإمام ومن معه ، وسنتكلم فيما يأتي على البواعث والأسباب التي جعلت الإمام يذهب إلى ما ذهب إليه . والله أعلم .

***

(١) كتاب الترجيحات من البرهان .

العوامل التي أدَّت إلى نسبة ما تَقَدَّم لمالك

هناك أسباب تصيدناها من خلال الرد على إمام الحرمين ، يمكن أن تكون هي التي دفعته أن يقول عن مالك ما سبق أن رددنا عليه ، وهي ثلاثة أسباب :

أحدها : عدم التثبت في النقل .

الثاني : عمق مالك في فهم مقاصد الشريعة .

الثالث : التعصب المذهبي الذي لا يخلو منه غالباً أهل المذاهب .

السبب الأول : عدم التثبت في النقل :

وهذا السبب يظهر من خلال كلام إمام الحرمين وهو ينسب لمالك ما تَقَدَّم، فتجده تارة يذكر أن مالكاً استرسل وخرج إلى مصالح غير مألوفة من غير أن يتردد في ثبوت ذلك عن مالك ، وتارة يعلق قوله هذا على فرض صحة ذلك عنه .

وأوضح مظهر لعدم التثبت هذا ما جاء عن إمام الحرمين في كتاب البرهان : أنَّ مالكاً يقول بالمصلحة المرسلة ويسترسل فيها حتَّى يتجاوز حدود المصالح المرسلة إلى غيرها من المصالح التي ألغاها الشَّارع، يؤخذ ذلك من تمثيله كما تَقَدَّم ذلك مراراً [1] .

ثُمَّ يذكر في نفس المبحث أنَّ ما ذكر عن مالك إن صَحَّ ، يكون قد خالف الصحابة وخرق الإجماع [2] .

---

(١) البرهان ص ٢٦١ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٦٦ .

ويأتي في آخر كتاب البرهان في مبحث ترجيح الأقيسة، ويذكر مذهب الشَّافعي في المصالح وأنَّه يأخذ بالمعنى الذي لم يوجد له مستند ولا أصل ، ويرى التعلق به ولا يرى التعلق بكل مصلحة مرسلة .

ثُمَّ يذكر أنَّ التعلق بكل مصلحة لم يره أحد من العلماء، وأنَّ من قال بنسبته لمالك فقد أخطأ »[1] .

فلو تثبت إمام الحرمين في النقل لما وقع في هذا الاضطراب والتردد ، وكان يحول بينه وبين هذا الاضطراب أن لو سأل معاصريه من أئمة المالكية، أو رجع إلى كتبهم .

السبب الثاني :

الثاني من الأسباب التي جعلت إمام الحرمين ينقل عن مالك هذا القول هو أنَّ الإمام مالكاً - رضي الله عنه - له فهم عميق، ورأي صائب ، ودراية تامة ، وملكة راسخة في فهم مقاصد الشريعة ، وأسرارها وخفاياها، يذعن له بذلك الأثبات الأجلاء من العلماء ، ولأجل هذا قد يخفى على كثير ممن لم يبلغوا شأوه ومكانته عند وقوفهم على كلامه وجه المصلحة ، فيظنون أنَّه خرج عن القواعد وأغرب في اجتهاده ، وأتى بما لم يكن مألوفاً ، وما ذاك إلا لتقاصرهم عن مدركه بما ذهب إليه .

يدلُّ على ذلك ما قاله أصحابه في تفسير واقعة سيدنا عمر مع عماله ، ومشاطرته لهم في أموالهم ، فإنَّ النَّاس قد فهموا في ذلك فهماً ، وتأولوا تأويلاً لا يسلم منه جانب الصحابة من شيء ، كقولهم : إنَّه قد علم

---

(١) البرهان ، مبحث ترجيح الأقيسة ص ٢٦٦ .

انبساطهم فيما لا يستحقون من مال المسلمين »[1] .

وقد فهم مالك فهماً آخر علل به وجه المشاطرة ووجه المصلحة فيها ، ومعقولية هذا المعنى وعدم مساسه لجانب أحد من الخليفة وعماله ، كما ذكر ذلك أصحاب مذهبه ، فقد قَدَّمْنَا ذلك عن كل من الطرطوشي والقرافي، وأنَّ رأي المالكية في تفسير هذه الواقعة أنَّ المشاطرة لم تكن لاتهامهم بشيء استوجب مشاطرتهم في أموالهم ، كما عزا ذلك إمام الحرمين لمالك أو لعلمه بأنَّهم انبسطوا وتوسعوا في مال المسلمين كما هو تأويل إمام الحرمين المختار لديه ، وإنَّمَا ذلك لأنَّ مكانتهم بسبب توليتهم الإمارة أدَّت إلى نمو أموالهم ، فأخذ الشطر من المال عن الجاه الذي زادت به أموالهم ، لا استرداد الحق أخذاً من غير وجهه .

كذلك مما يدلُّ على بعد غوره في هذا الميدان عدم تقيده في التعزير بالجلد بما دون الحد ، بل يجوِّز الزيادة على ذلك ، ولو ترتب على هذه الزيادة هلاك نفس ، وليس على المعزِّر شيءٌ طالما لم يدر بخلده حصول هذه النتيجة قبل الجلد .

وقد ذكرنا فيما تَقَدَّم حادثة أدَّى التعزير فيها إلى القتل ، وقلنا : إنَّه لا يبعد أن يكون إمام الحرمين بنى مؤاخذته عليها ، وذكرنا عدم وجه انبناء المؤاخذة على هذه الحادثة .

ولعَلَّ الذي ظهر لمالك في هذا مما لم يظهر لغيره حتَّى استغربوا حكمه يرجع إلى أنَّ النَّاس لا يرتدعون بما دون الحد في زمنه والقصد من التعزير

---

(١) كتاب ترجيح الأقيسة من البرهان .

الانزجار ، وقد قَدَّمْنَا فيما تَقَدَّم توجيه عدم كفاية ما دون الحد في عصره ، وكفاية ذلك في عصر من سبقه ، وهو ضعف الدِّين بعض الشيء مما كان عليه الأولون من دين قوي وإيمان راسخ ، واستشهدنا لذلك بكلام الحسن البصري فيما تقَدَّم .

وقد قَدَّمْنَا أنَّ ما ذكر من آثار لم تصح عنده - رضي الله عنه -(١) .

كذلك يشير إلى ما قلناه من تَقَدُّم مالك في هذا المضمار ما قاله الشَّاطبي في الاعتصام من « أنَّ مالكاً استرسل في قسم العادات استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية ، نعم مع مراعاة مقصود الشَّارع ، وأن لا يخرج عنه ، ولا يناقض أصلاً من أصوله ، حتَّى لقد استشنع العلماء كثيراً من وجوه استرساله زاعمين أنَّه خَلَعَ الربقة ، وفَتَحَ باب التشريع ، وهيهات ما أبعده من ذلك - رحمه الله - » (٢) .

وقد ذكر ابن العربي شواهد عدة في كتابه : « أحكام القرآن » تدلُّ على تَقَدُّم مالك وبعد غوره في درك مقاصد الشريعة ومصالحها (٣) .

---

(١) قد ضَعَّف السيوطي في الجامع الصغير حديث : « من بلغ حداً فى غير حد فهو من المعتدين » . انظر : الجامع الصغير مع شرحه فيض القدير جـ٦ ص ١٩٥ .

(٢) الاعتصام جـ ٢ ص ٣١٢ .

(٣) انظر : أحكام القرآن لابن العربي جـ ٢ ص ٦١٩ ، ١٠٠١ ، فقد ذكر وجه تقدم مالك في هذا . ويقول أبو الوليد الباجي في هذا المعنى مشيداً بما اختص به مالك دون غيره في وصيته لابنيه ، قال موصياً لهما بالتفقه على مذهب مالك وتخصيصه بذلك دون غيره : « وإنَّمَا خصصنا مذهب مالك - رحمه الله - لأنَّه إمام فى الحديث ، وإمام فى الرأي ، وليس لأحد من العلماء ممن انبسط مذهبه وكثرت في المسائل أجوبته درجة الإمامة في المعنيين » . انظر : وصية الباجي لابنيه فى مجلة المعهد المصري ص ٣٥ .

السبب الثالث :

ولَعَلَّ مما جَعَلَ الإمام يفوه بذلك العصبية المذهبية التي قَلَّمَا يخلو منها متمذهب ، فلَعَلَّ انتصار أتباع المذاهب لأئمتهم وإقامة الحجج والبراهين في تعزيز مذاهبهم جعل الإمام كغيره يبالغ ويفرط في الإنكار على مالك ، وينسب إليه ما لم تثبت نسبته له بطريق صحيح ، وأن يصدر ذلك عنه من غير أن يتخذ الحيطة الكاملة ، والتثبت التام في النقل ، ولَعَلَّ خير شاهد على هذا أنَّ إمام الحرمين أورد ذلك في مقام الترجيح لمذهب الشَّافعي كما تقَدَّمت الإشارة إلى ذلك ، ويشير إلى هذه العصبية من إمام الحرمين قول القرافي فيه وفي تلميذه الغزالي ، فقد قال : « إنَّ الرجلين شديدا الإنكار عليهم في المصلحة المرسلة »(١) .

وقد علل بهذا التعليل بعض المعاصرين ، وأنَّ هذا هو سبب التشنيع من إمام الحرمين على مالك ، يقول ابن عاشور في مبحث المناسب المرسل : « وبهذا كله يظهر أنَّ الخلاف في هاته المسألة بيننا وبين الشَّافعية لفظي كما قال المصنف - يعني القرافي - ، وأنَّ تشنيع إمام الحرمين نزعة من طرائق مناظرات المخالفين المتبعة في القديم ، وهي طرائق كان الأجدر بهمم العلماء التنكب عن سلوكها »(٢) .

ويقول الشيخ محمد مصطفى شلبي في تعليل الأحكام : « ولَعَلَّ

---

(١) شرح تنقيح الفصول ص ١٩٩ .

(٢) حاشية ابن عاشور على تنقيح القرافي ص ١٦٨ ، ١٦٩ .

هذه موجة تعصبية ، أو عاصفة مذهبية من صاحب البرهان والكمال لله وحده »[1] .

وهذا ما ظهر من أسباب لما ذكره إمام الحرمين عن مالك من تغاليه في المصلحة . والله أعلم .

نتائج هذا المبحث

قد خلصنا من جميع ما تقَدَّم في الرد على إمام الحرمين بالآتي :

١ - أنَّ الصحيح أنَّ المصلحة المعتبرة اتفاقاً هي ما شهدت لها الشَّواهد المعينة ، كما أنَّ المصلحة الملغاة هي ما شهدت عليها الشَّواهد المعتبرة الرد وعدم الاعتبار . وأنَّ ما عدا هاتين المصلحتين هو المصلحة المرسلة .

وجميع أفرادها سواءً من حيث القبول والرد ، وما يوجد من فروق دقيقة غير منضبطة لا تؤثر في تفرقتها وتباين أحكامها كما ذهب إلى ذلك كل من الأبياري والبغدادي أخذاً من قولهما : « وبين الدرجتين رتب في القرب والبعد لا تنضبط بحال »[2] . « فإنَّ من أخذ بالمصلحة غير المعتبرة فقد أخذ بالمرسلة التي قال بها مالك ، إذ لا واسطة بين المذهبين »[3] .

٢ - أنَّ ما ذهب إليه إمام الحرمين من أخذ مالك بالمصالح المصادمة للنصوص لم يصح شيء منه عن مالك ، وأنَّ الذي حمله على هذا هو

(١) تعليل الأحكام ص ٢٩٥ .
(٢) حلولو ص ٢٢٩ .
(٣) البحر المحيط جـ٣ ص ٢٤٠ .

عدم التثبت في النقل ، أو عدم فهم مراد مالك في بعض الفروع التي قال فيها بالمصلحة ، أو ذلك من آثار التعصب الذي كان سائداً بين أتباع المذاهب في تلك العصور .

***




الفصل الرابع

يشتمل هذا الفصل على ثلاثة مباحث :

الأول : في مذهب الغزالي في شفاء الغليل .

الثاني : في مذهب الغزالي في المستصفى .

الثالث : في مذهب الغزالي في المنخول .




الفصل الرابع
في المصلحة عند الغزالي

ويشتمل هذا الفصل على ما ذهب إليه الغزالي في المصلحة المرسلة ، وله في ذلك مذهبان :

الأول : مذهبه في كتابه : « شفاء الغليل » ، وهو المذهب الرابع من المذاهب في المصلحة .

والثاني : مذهبه في كتابه : « المستصفى » ، وهو المذهب الخامس من تلك المذاهب ، كما يشتمل على رأيه في المصلحة في كتابه : « المنخول » ، فتحت هذا الفصل ثلاثة مباحث :

المبحث الأول
في مذهب الغزالي في شفاء الغليل

وسنتناول في هذا المبحث الكلام على منهج الغزالي في كتابه هذا عند كلامه على المصلحة المرسلة ، وحقيقة المصلحة التي عبر عنها بالمناسب ، وأقسامها ، والمذاهب فيها حسبما ذكرها ، والمقبول منها والمردود عنده ، والشروط التي اعتمدها في أخذه بهذا الأصل ، ثُمَّ نذكر أدلته فيما ذهب إليه ، مع تذييل لذلك بتطبيقات تتجلى فيها المصالح وأنواعها المقبولة والمردودة ، مع توجيه ذلك .

منهج الغزالي :

إنَّ منهج الغزالي في المصلحة المرسلة في هذا الكتاب ، منهج فريد في نوعه أو عزيز الوجود ، إذا قسناه بمنهج غيره من الأصوليين فهو يخالفهم - أو الكثير منهم - في أمرين :

الأمر الأول : في المحيط الذي يدور فيه العمل بالمصلحة المرسلة ، فيجعل محيطها قاصراً على مرتبتين من مراتب المصلحة وهما المرتبة الضرورية والمرتبة الحاجية فقط دون الرتبة الثالثة المسماة بالمرتبة التحسينية .

الأمر الثاني : طريقة عرضه لهذا الموضوع الخطير الدقيق ، فقد سلك في الكشف عن حقيقة هذا الموضع طريقاً لم يتفق لغيره من كتاب الأصول إلا قليلاً منهم ، كما ذكر ذلك هو بنفسه ، فنجده بعد ذكره حقيقة المصلحة وأقسامها وشروطها يشفع الكلام على ذلك بالتطبيق والتمثيل ، فيورد المثال ويذكر وجه انطباقه على حقيقة المصلحة ، ويشير إلى القسم الذي يندرج تحته هذا المثال من الأقسام التي صدر بها بحثه ، ويبين مدى توفر الشروط التي اشترطها هو في المصلحة في هذا المثال . هذا بالنسبة للأمثلة الموافقه لقاعدة المصلحة .

أمَّا الأمثلة المخالفة لحقيقة المصلحة فيذكرها أيضاً ثُمَّ يعقب عليها بتوجيه عدم دخولها تحت حقيقة المصلحة ، إمَّا لعدم توفر حقيقة المصلحة فيها وذكر مباينتها لها ، أو لاختلال شرط من الشروط المعتبرة عنده في الاحتجاج بها .

والتزم في كلا النوعين من الأمثلة « الموافقة والمخالفة » ، أن يورد المثال

في صورة سؤال يوجه إليه عن المصلحة التي تضمنها المثال ، هل هي من المصالح المرسلة أو ليست منها ؟ ثُمَّ يجيب سائله عما سأل عنه ، مبيناً وجه الإجابة .

وإليك منهجه في ذلك من نصه بعد أن ذكر حقيقة المصلحة وأقسامها وشروطها ، قال : « ونحن نهذبها - أي التقسيمات التي قدمها - بالتمثيل ، والتفصيل ، وقَلَّمَا تلقى هذه القواعد في كتب الأصول مفصلة ممثلة ، ونحن نشفي فيها الغليل ، ونكشف الغطاء عن محل الغموض ، ونستقصي ذلك على وجه ينكشف به المقصود إن شاء الله ، فنرى أن نورد أمثلة القاعدة في معرض الأسئلة ، وننبه على ما يشتمل عليه كل مثال » [1] .

فهو بهذا البيان الشَّافي قد امتاز على غيره - أو على كثير منهم - كما يفهم من عبارته السابقة ، فقد وقفنا على كثير من كتب الأصول فلم نجد من بسط القول فيها مثله -رضي الله عنه- وشكر سعيه ، بل نراهم يذكرونها في الغالب في بحث المناسبة ، ويتكلمون عليها بإيجاز ضمن الكلام على المناسب ، ولايعطونها ما تستحقه من الإيضاح والبيان بالتطبيق والتمثيل ، وقد أشار الغزالي إلى مسلكهم في هذا الموضوع بقوله : « وفي كلام الأصوليين نوع اضطراب فيه -أي المناسب المرسل- ، ومعظم الغموض في هذه القواعد منشؤه الاكتفاء بالتراجم والمعاقد دون التهذيب بالأمثلة » [2] .

وهذا الذي ذكره الغزالي من عدم إيفاء هذا الموضوع حقَّه في البحث والتوضيح بالنسبة لمن عاصره أو من سبقه من الأصوليين ، نجده أيضاً في

---

(١) شفاء الغليل ص ٢١١ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٠٨ .

مؤلفات كثير من كتاب الأصول ممن أتوا بعده : كالفخر والآمدي ومَنْ تبعهم من متأخري علماء الأصول إذا استثنينا الإمام أبا إسحاق الشَّاطبي ، فإنَّه قد سلك مسلك الغزالي في شفع القواعد والنظريات بالتطبيق والتمثيل يظهر ذلك في كتابيه : « الموافقات » و « الاعتصام » ، وفي هذا الأخير أظهر ، ولا يبعد أن يكون متأثراً في ذلك بالإمام الغزالي ، بل لَعَلَّ ذلك هو الواقع ، يظهر ذلك لمن اطلع على كلام الغزالي في كتابيه : « شفاء الغليل » و« المستصفى » ، وقارنه بكلام الشَّاطبي في كتابيه ، فإنَّه يجد الاتفاق الكثير في التعبير والتمثيل والتوضيح ، كما يظهر ذلك أيضاً في أنَّه نحا نحوه في الأخذ ببعض الأنواع على نمط الغزالي مخالفاً ما اشتهر عن المالكية من قولهم بالمصلحة عموماً »[1] .

حقيقة المصلحة المرسلة عند الغزالي :

الواقع أنَّ الغزالي لم يجعل عنوان هذا الموضوع : المصلحة المرسلة ، وإنَّما عنون له بالمناسب المرسل ، وذكر أنَّ الفقهاء يعبرون عنه بالاستدلال المرسل .

وقد قَدَّمْنَا وجه العلاقة بين المصلحة المرسلة ، والمناسب المرسل فيما سبق ، وأنَّ بينهما تلازماً ، فالمناسب عبارة عن علة الحكم ، والمصلحة عبارة عن حكمته فالحكم مترتب على علته ، والحكمة مترتبة على الحكم ، فإذاً إطلاق أحدهما يلازم إطلاق الآخر ويصاحبه .

---

(١) انظر على سبيل المثال : الموافقات جـ٢ ص٦ ، ١١مع ص ١٦٢ ، ١٦٩ في شفاء الغليل ، ومبحث المصالح المرسلة في الاعتصام مقارناً له بهذا المبحث في كل من كتاب شفاء الغليل والمستصفى للغزالي .

حقيقة المصلحة :

قد عَرَّف الغزالي المناسب المرسل أو الاستدلال المرسل بما يفيد أنَّه عبارة عن تعلق الفقيه عند إرادته إثبات حكم شرعي - بمجرد المصلحة من غير استناد إلى أصل معين من نص أو إجماع أو قياس ، وإليك نص الغزالي في ذلك قال : « أمَّا المناسب المرسل وهو الذي يعبر عنه الفقهاء بالاستدلال المرسل ، وهو التعلق بمجرد المصلحة من غير استشهاد بأصل معين »(١) .

شرح التعريف :

جعل الغزالي المناسب المرسل الذي هو دليل من الأدلة المختلف فيها عبارة عن تعلق ... إلخ ، والتعلق مغاير لمعنى المناسب المرسل الذي هو الوصف الذي ينبني عليه الحكم ، كما أنَّه مغاير للمصلحة المترتبة على الحكم ، إذ هو فعل المجتهد الذي يبني الحكم على الوصف لأجل تحصيل المصلحة ، إلا أن يقال : إنَّه نظر إلى هذا الدليل باعتبار استعمال المجتهد إيَّاه في استنباط الأحكام ، لا بالنظر إلى وجوده في نفسه ، وهذا هو معنى الاستصلاح الذي أطلقه غيره على المصلحة ، إذ الاستصلاح عبارة عن فعل المجتهد المؤدِّي إلى الصَّلاح ، ولم يلتزم الغزالي في التعبير عن المصلحة معنى واحداً ، بل كما أطلقها على فعل المجتهد أطلقها على غيره ، فتارةً يطلقها على الحكم ، وتارةً يطلقها على المحكوم به ، وتارةً يطلقها على مقصود الشَّارع للمترتب على الحكم . وكُلٌّ هذه الإطلاقات لها وجهها فتارةً يراد بها وسيلة المصلحة ، وتارةً يراد بها مقصود الشَّارع ، والخطب في ذلك سهل ، وإليك هذه المعاني مستنبطة من كلام الغزالي .

---

(١) شفاء الغليل ص ٢٠٧ ، وص ٣٤ من المخطوط .

ذكر معاني المصلحة عند الغزالي
وموازنتها بالمعاني اللغوية

لقد تقَدَّم في أول الكلام على تعريف المصلحة أنَّ لها معاني في اللغة، وهي ترجع في جملتها إلى معانٍ حقيقية ومعانٍ مجازية .

فهل هناك صلة بين ما ذكره الغزالي وبين تلك المعاني اللغوية أو ليست هناك صلة ؟ ولنذكر أولاً المعاني ثُمَّ ننظر إلى الصِّلة الحاصلة بينها وبين المعاني اللغوية .

ذكر المعاني للمصلحة عند الغزالي :

لقد تقَدَّم إطلاقها على ما يقوم به المجتهد في سبيل الوصول إلى حكم شرعي عن طريق المصلحة ، ولو رجعنا إلى كلامه نجد أنَّ هناك معاني مبثوثة في كلامه للمصلحة مختلفة ، فمثلاً نراه وهو بصدد تقرير حد شرب المسكر يقول : إنَّ عمر - رضي الله عنه - جمع الصحابه واستشارهم ، فقال عليٌّ : مَنْ شرب سكر ، ومَنْ سكر هذى ، ومَنْ هذى افترى . فأرى عليه حد المفتري ، فأخذوا بقوله واستصوبوه واستمروا عليه، وهذه هي المصلحة المرسلة (١) .

ثُمَّ قال على لسان معترض على جعل هذا المثال من المصلحة المرسلة : « فإن قيل : شرطتم في المصلحة أن تكون ملائمة ، وليست هذه ملائمة فالشرب جناية متميزة عن القذف ، وليس كل مَنْ يسكر يقذف ، فإيجاب

---

(١) شفاء الغليل ص ٢١٢ .

حد جريمة على من لم يجترمها ، أمر غريب في الشَّرع ، لا يشهد له نظير ولا تلائمه قاعدة »[1] .

وقال في مسألة ضرب الخراج على الأغنياء : « فإن قال قائل : توظيف الخراج على الأراضي مصلحة ظاهرة لا تنتظم أمور الولاة في رعاية الجنود ، والاستظهار بكثرتهم ، وتحصين شوكة الإسلام إلا به »[2] .

وقال في العقوبة بأخذ المال ممن يبدد أمواله في أنواع من التبذير والفساد : فأمَّا أخذ المال المستخلص للرجل عقاباً على جناية شرع الشَّرع فيها عقوبات سوى أخذ المال ، فهو مصلحة غريبة لاتلائم قواعد الشَّرع[3] .

فقوله في المثال الأول هذه هي المصلحة المرسلة ، إشارة إلى حكم سيدنا عليٍّ ، وهو إيجاب ثمانين جلدة على الشَّارب ، فأطلق على هذا الحكم وهو الإيجاب مصلحة ، وهو طريق مؤد إلى انكفاف النَّاس وانزجارهم عن الشرب ، والانكفاف مصلحة حقيقية ، فما أدَّى إليه يكون مصلحة مجازية .

كذلك وصف في المثال الثاني إيجاب الحد بكونه أمراً غريباً غير ملائم ، والغرابة والملاءمة أوصاف للمصلحة ، فكأنَّه قال : فإيجاب حد جريمة على مَنْ لم يجترمها مصلحة غريبة غير ملائمة ، والإيجاب وسيلة إلى المصلحة ... إلخ ، ما تقَدَّم في المثال قبله .

---

(١) شفاء الغليل ص ٢١٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٣٤ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٤٤ .

وأخبر في المثال الثالث عن التوظيف بالمصلحة والخبر عين المبتدأ ، ولا شَكَّ أنَّ التوظيف سبيلٌ إلى المصلحة وهي تحصين شوكة الإسلام وحفظ الدِّين ، والتوظيف محكوم به .

وأطلق في المثال الرابع على أخذ المال الخالص لمالكه ، لا تحوم حوله شبهة لغيره لفظ المصلحة فقال : أمَّا أخذ المال فهو مصلحة غريبة ... إلخ ، وأخذ المال محكوم به .

فهذه المثل صريحة في إرادة الغزالي من المصلحة الطريق الموصل إلى المصلحة الحقيقية ، والمصلحة الحقيقية في هذه المثل على ترتيب ذكرها هي : الامتناع عن الشرب الذي تحفظ به العقول ، وتحصين شوكة الإسلام ، والكف عن إفساد المال وتبديده .

وإليك المثل التي تدلُّ على الإطلاق الحقيقي لها ، منها : قوله في مثال حد الشرب أيضاً : « فإن قيل : قد شرطتم في المصلحة المرسلة ألا تتضمن تغيير النص ، ولقد كان حد الشرب في الشَّرع أربعين فزادوا عليه بالمصلحة ، فكان تغييراً للنص »[1] . فأفاد هذا المثال أنَّ الزيادة في الحد لأجل المصلحة وليست هي مصلحة ، والمصلحة التي زيد من أجلها الحد كف النَّاس عن الشرب لتحفظ عقولهم .

وقال رداً على مَنْ يرى الحد بالمصلحة وإن صادمت نصَّاً : « وإنَّما تطلب الأحكام من مصالح تجانس مصالح الشَّرع إذا فقدنا تنصيص الشَّرع على الحكم »[2] .

---

(١) شفاء الغليل ص ٢١٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٢٠ .

فجعل في هذا المثال المصلحة دليلاً تطلب منه الأحكام لا نفس الأحكام ، ومن المعلوم أنَّ الأحكام إنَّما تصدر لأجل ما توصل إليه من المصلحة ، فكأنَّ المصلحة المتوصل إليها دليل هاد إلى اتخاذ الأحكام الموصلة إليها .

وقال في شأن التعزيرات ، وأنَّها ليست من قبيل المصالح المرسلة ، بل أناطها الشَّرع بالولاة بالنَّصِّ والإجماع ، ووكل الأمر إليهم في تفصيلها حسب اجتهادهم [١] قال : « وغرضنا أن نبين أنَّ ما يجري الكلام فيه من إثبات الأحكام بالمصالح ليس من هذا الطريق ، ولا داخلاً في هذا الجنس » [٢] .

فبيَّن أنَّ الأحكام إنَّما أثبتت بسبب ما تؤدِّي إليه من مصلحة ، فالمصلحة هنا غاية يتوصل إليها بالحكم فتكون مصلحة حقيقية ، والطريق الموصل إليها وهو الحكم مصلحة مجازية كما تقَدَّم .

وقال في مثال رمي بعضٍ من السفينة لنجاة الباقين : « فلا شَكَّ في اقتضاء المصلحة أن يلقى واحد في البحر بالقرعة لأنَّه فيه - أي الرمي - استبقاء الباقين » [٣] ، فبقاء الباقين مصلحة اقتضت الرمي ، والبقاء مصلحة حقيقية وسيلتها الرمي .

---

(١) شفاء الغليل ص ٢٢٥

(٢) المصدر السابق ص ٢٢٥ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٢٧ .

موازنة بين المعاني الاصطلاحية والمعاني اللغوية :

فيعلم من هذه المعاني المتعددة أنَّ الغزالي استعمل المصلحة المرسلة استعمالاً له صلة وثيقة بمعناها اللغوي بنوعيه : الحقيقي ، والمجازي . فالطائفة الأولى من الأمثلة المتقَدِّمة لها صلة بالمعنى اللغوي المجازي من حيث كونها فرداً من أفراده ، فهي خاصة والمعنى اللغوي عام ، وأنَّ كُلاً منهما وسيلة ، كما أنَّ الطَّائفة الثانية من الأمثلة وثيقة الصلة بالمعنى الحقيقي للمصلحة ، وهو المعنى المتوصل إليه من حيث كونها فرداً من أفراده وداخلة في معناه ، وإن كان هذا المعنى خاصاً بمقصود الشَّارع المتوسل إليه بالأحكام ، والمعنى اللغوي عام يشمل كل متوسل إليه مقصوداً للشَّارع أم لا .

هذا ما يتعلق بمعنى المصلحة عند الغزالي في كتابه : « شفاء الغليل » . والذي يهمنا هو أنَّ هناك أمراً لم يشهد له الشَّارع لا بالاعتبار ولا بالإلغاء . فهل يجوز التمسك به أو لا ؟ سواءً كان هذا الأمر مصوراً بفعل المجتهد كما ذكر الغزالي في التعريف ، أو بالوصف المعلل به (١) ، أو بالحكم ، أو بالمحكوم به ، أو بالمصلحة المترتبة على الحكم ، إذ هذه جميعها يصدق عليها أنَّها لم تحظ من الشَّارع باعتبار ولا إلغاء .

وبعد أن انتهينا من تعريف المصلحة عند الغزالي ، وبيَّنا إطلاقاتها ، وقارنَّا بينها وبين المعنى اللغوي ، ننتقل إلى أمر آخر وهو تقسيم المصلحة .

---

(١) انظر فى إطلاق المناسب على المصلحة ص ٢٠٧ .

تقسيمات المصلحة :

ذكر الغزالي - رضي الله عنه - للمصلحة ثلاثة تقاسيم :

الأول : تقسيمها إلى : ضرورية ، وحاجية ، وتحسينية . وقد أورد هذا التقسيم للمناسبة ، وهو يتضمن تقسيم المصلحة كما سنبين ذلك قريباً إن شاء الله .

وقد مَرَّ الكلام في بيان كل نوع من هذه الأنواع ، وأنَّ المصلحة الضرورية هي : ما كانت أحد الضروريات الخمس : حفظ الدِّين ، والنَّفْس ، والنَّسْل ، والعقل ، والمال .

والحاجية : ما كانت المصلحة فيها غير ضرورية إلا أنَّه يلحق النَّاس بانعدامها حرج ومشقة ، وذلك مثل مصلحة اكتساب الزوج الكفء بالنسبة لنكاح الصغيرة ، فإنَّ تزويجها الكفء في حالة الصغر فيه تقييد للكفء لئلا يضيع عليها عند توفر حاجتها للنكاح وهي كبيرة ، فالمصلحة هنا مآلية ليست حالية ؛ لأنَّها في حالة الصغر لا حاجة تدعو لزواجها ، وإنَّما ذلك حينما تكبر[1] .

ووجه كون المصلحة حاجية هنا أنَّ عقد الصِّلة الزوجية بين المتماثلين في الرتبة ، يجعل كُلاًّ منهما راضياً بالطرف الآخر ، بخلاف ما إذا حصل رجحان في منزلة أحد الطرفين فإنَّه يؤدِّي غالباً إلى التنازع وعدم دوام العشرة ، بسبب رؤية أحد الطرفين امتيازه على الآخر ، فيؤدِّي ذلك إلى الشِّقَاق الذي يحصل به الفراق ، فتحصل المشقة بسبب انعدام مصلحة الزواج .

(١) شفاء الغليل ص ١٦٥ ، ١٦٦ .

أمَّا المصلحة التحسينية فهي : ما لم تكن من إحدى الضروريات ولا الحاجيات بحيث يحصل بانعدامها حرج ومشقة ، بل إنَّما يفوت بانعدامها التحسين والتزيين ، فهي راجعة إلى الأمور الكمالية التي لا يختل بسبب فقدها النظام ، وذلك مثل التمتع بالطيب من المآكل والملابس والمراكب ، فإنَّ النَّاس لو فاتهم ما طلب منها لما لحقهم حرج ومشقة ، وإنَّما يلحقهم ذلك بانعدام أصلها لا بانعدام الطيب منها (١) .

وقد مَرَّ الكلام في ذلك مبسوطاً ، والذي دعانا إلى ذكر هذه النبذة هنا عن هذه الأنواع أنَّنا بصدد بيان مذهب الغزالي في المصلحة المرسلة ، ومذهبه يختلف بالنسبة لهذه الأنواع أخذاً ورداً ، وإليك نص الغزالي في ذلك قال : « قد رتبنا المناسبات فيما تقَدَّم على ثلاث مراتب ، وذكرنا أنَّ منها ما يقع في رتبة الضروريات، ومنها ما يقع في رتبة الحاجات، ومنها ما يقع في رتبة التحسينات والتزيينات » (٢) ، فجعل الغزالي هذا التقسيم للمناسبة ويلزمه تقسيم المصلحة ؛ لأنَّ المناسبة كما مَرَّ هي كون الوصف بحيث إذا رتب عليه حكم نتج عن ذلك مصلحة ، فهي صفة قائمة بالوصف (٣)، تجعله صالحاً لأن تبنى عليه الأحكام ، كما أنَّها صفة للحكم أيضاً ، فهي مفاعلة تقتضي الشركة في معناها بين اثنتين فأكثر (٤) .

فالمناسبة الحاصلة بين العلة والحكم تسمى : ضرورية ، إذا كانت

---

(١) انظر : شفاء الغليل ص ١٦٩ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٢٠٨ .

(٣) انظر في معنى المناسبة : حاشية البناني جـ٢ص ٢٨٧ .

(٤) انظر : حاشية البناني مع تقرير الشربيني عليها جـ٢ ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ .

المصلحة المترتبة على الحكم ضرورية ، وهكذا إذا كانت المصلحة حاجية أو تحسينية، أطلق على المناسبة مناسبة حاجية أو تحسينية ، فإضافة الغزالي هذه المراتب إلى المناسبة نظراً إلى المصلحة المترتبة على ما قامت به المناسبة ، وهو كل من العلة والحكم .

فمثلاً القتل العمد العدوان علة مناسبة لأنَّ في بناء الحكم عليها وهو وجوب القصاص من الجاني حصول مصلحة وهي : حفظ النفس ، كما أنَّ الحكم وهو وجوب القصاص من القاتل مناسب؛ لأنَّه يترتب عليه مصلحة حفظ النفوس ، فيصح لنا في هذا المثال أن نقول : المناسبة ضرورية؛ لأنَّ المصلحة المترتبة على الحكم ضرورية. هكذا صنع الغزالي .

فإذا علم هذا فلا تنافي بين جعل هذه المراتب والأقسام للمصلحة أو للمناسبة ، وقد جعل هذه المراتب للمصلحة في مباحث القياس [1] .

والخلاصة من هذا أنَّ هذه أنواع للمصالح ، سواء أطلق عليها مناسبات أو مصالح ، لأنَّ الخطب في ذلك سهل .

التقسيم الثاني للمصلحة :

قسم الغزالي المصلحة باعتبار ملاحظة الشَّارع لها وعدم ذلك ، إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : ما لاحظ الشَّارع جنسه فهو المصلحة المرسلة المعتبرة .

القسم الثاني : ما صادم نصاً للشَّرع بحيث يتضمن اعتبار هذا النوع تغيير الشَّرع ، وجعل في هذا خلافاً بين العلماء ، ومذهبه في ذلك بطلان هذه المصلحة وردها .

---

(١) شفاء الغليل ص ١٦١ .

القسم الثالث : ما سكتت عنه شواهد الشَّرع فلم تعتبره كالقسم الأول، ولم ترده كالقسم الثاني ، وأطلق على هذا النوع من المصلحة اسم : المصلحة القريبة ، وقال : إنَّ اتباعها يؤدِّي إلى إحداث أمر بديع لا عهد بمثله في الشَّرع .

التقسيم الثالث للمصلحة :

باعتبار عمومها ، وغلبتها ، وندرتها .

القسم الأول : وهي المصلحة التي تكون عامة شاملة لجميع الخلق لا تختص بمجموعة منهم ولا بفرد واحد أو ما في حكمه من أفراد قلة .

القسم الثاني : أن تكون المصلحة غالبة وليست عامة في جميع الخلق ولا خاصة بأفراد محدودين .

القسم الثالث : المصلحة النادرة التي لا تتعلق بجميع الخلق ولا بأغلبهم ، بل بفرد معين في واقعة نادرة أو بأفراد محدودين ، أخذاً من مفهوم الغالب المتقَدِّم في القسم الثاني .

وإلى هذين التقسيمين أشار الغزالي بقوله : « تنقسم المصلحة إلى ما يلغى [1] في الشَّرع ملاحظة جنسها فهو المعتبر . وإلى ما يصادم – في محل

---

(١) ورد في النسختين : المطبوعة والمخطوطة بالغين لا بالفاء كما أثبتناه ، وهو تحريف يدل عليه قول الغزالي في قسم المصلحة المسكوت عنها أنها لم يناقضها نص ولم يشهد لجنسها ... إلخ ، فقوله : لم يشهد لجنسها ، يدل على أن الأولى شهد لجنسها شرع وشهادة الشرع ضد الإلغاء ، ثم إنه لا يعقل أن يلغي ملاحظة جنسها وتكون مع ذلك معتبرة . انظر تحقيق الزميل الدكتور حمد الكبيسي لهذا الكتاب ص ١٣٣ ، والنسخة المطبوعة بتحقيقه ص ٢١٠ ، والمخطوطة بدار الكتب ورقة ٣٤ تحت رقم ١٥٤ . أصول .

نصّاً للشَّرع يتضمن اعتباره تغيير الشَّرع ، فهو باطل عندنا ، وإلى ما تسكت شواهد الشَّرع ونصوصه عنه فلا يناقضه نص ولا يشهد لجنسه شرع ، فهي المصلحة الغريبة التي يتضمن اتباعها إحداث أمر بديع لا عهد بمثله في الشَّرع . هذا وجه انقسامها من حيث إضافتها إلى شواهد الشَّرع .

وتنقسم قسمة أخرى بالإضافة إلى مراتبها في الوضوح والخفاء ، فمنها ما يتعلق بمصلحة عامة ، في حق الخلق كافة ، ومنها ما يتعلق بمصلحة الأغلب ، ومنها ما يتعلق بمصلحة شخص معين في واقعة نادرة » [1] .

فالأولى أوضح المصالح من حيث كثرة محالها ، وتليها الثانية ، ولا وضوح في النادرة على هذا ، ويصح أن يراعى في التقسيم كونها عامة أو غالبة أو نادرة ، كما ذكرنا .

المذاهب في المصلحة حسبما ذكرها الغزالي

ذكر الغزالي أنَّ العلماء اختلفوا في الاحتجاج بالمصلحة المرسلة ، فالمنقول عن مالك الاحتجاج بها ، وتردد النقل عن الشَّافعي ، فتارة نقل عنه القول بها ، وتارة نفى ذلك . وذكر أنَّ الأصوليين لم يسلموا من هذا التردد والاضطراب في نقل هذا الأصل .

وقد مَرَّ في هذا البحث عند ذكر المذاهب مظاهر هذا الاضطراب ووجوهه والمقارنة والتوفيق والترجيح ، يقول الغزالي في ذلك : « فهذا - المشار إليه المناسب المرسل - مما اختلف فيه رأي العلماء ، فالمنقول عن

---

(١) شفاء الغليل ص ٢٠٩ ، ٢١٠ .

مالك - رحمه الله - الحكم بالمصالح المرسلة ، ونقل عن الشَّافعي فيه تردد، وفي كلام الأصوليين أيضاً نوع اضطراب فيه »[1] ، فقد ذكر الغزالي مذهبين : أحدهما لمالك والشَّافعي في أحد النقلين عنه الاحتجاج بها ، والثاني للشَّافعي في الرواية الأخرى عدم الاحتجاج بها .

ولم يذكر مذهباً غير هذين إلا مذهبه الآتي بيانه ، كما أنَّه لم يبين لنا - أي الغزالي - ما اتفق عليه مالك والشَّافعي في إحدى الروايتين عنه من القول بالمصلحة ، هل هو اتفاق في مجرد القول بالمصلحة مع اختلافهم في المقدار المقول به ، فأحدهم مثلاً يقول بها جملة ، والآخر يفصل فيخص العمل بها بالملاءمة مثلاً ، أو بالمصلحة الضرورية فقط ، أو بكل من الضرورية والحاجية ، أم أنَّ اتفاقهم في القول بها بجميع أنواعها لا فرق بين نوع ونوع ؟ لم يفصح الغزالي عن شيء من ذلك ، كما أنَّه لم يذكر مذهب غير مالك والشَّافعي ، كالحنفية والقاضي الباقلاني ، ففي كلامه اقتصار على بعض المذاهب ، وإجمال في المأخوذ به من المصلحة من كونه كُلاًّ أو بعضاً .

ولَعَلَّ الغزالي يرى أنَّ ما ذهب إليه من العمل بالمصلحة إذا كانت ضرورية أو حاجية هو عين ما ذهب إليه الشَّافعي ، وإن لم يصرح بذلك ، هذا ما ذكره من مذاهب العلماء ، وإليك مذهبه هو :

---

(١) شفاء الغليل ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

مذهب الغزالي في المصلحة في كتابه : « شفاء الغليل » :

يرى الغزالي الأخذ بالمصلحة المرسلة وجعلها أصلاً من أصول التشريع تبنى عليه الأحكام إذا كانت المصلحة ضرورية أو حاجية . وأي مصلحة لم يقم دليل خاص من الشَّارع على اعتبارها ، كما لم يقم دليل من الشَّارع على إلغائها وعدم اعتبارها وكانت ضرورية أو حاجية . فالغزالي يجوز للمجتهد تحصيل هذه المصلحة وفق شروط مخصوصة وحدود معلومة ، وإليك نصُّه في ذلك قال : « قد رتبنا المناسبات فيما تقَدَّم على ثلاث مراتب ، وذكرنا أنَّ منها ما يقع في رتبة الضروريات ، ومنها ما يقع في رتبة الحاجات ، ومنها ما يقع في رتبة التحسينات والتزيينات ؟

فالواقع منها في هذه الرتبة الأخيرة لا يجوز الاستمساك بها ما لم يعتضد بأصل معين ورد في الشَّرع الحكم فيه على وفق المناسبة » (١) .

ثُمَّ قال : « أمَّا الواقع من المناسبات في رتبة الضرورات أو الحاجات كما فَصَّلناها ، فالذي نراه فيها أنَّه يجوز الاستمساك بها » (٢) .

فقد دلَّ هذا النص منطوقاً ومفهوماً على عدم التمسك بالمصلحة المرسلة التحسينية ، ففي قوله : لا يجوز الاستمساك بها تصريح بذلك ، كما فهم من قوله : أمَّا الواقع في رتبة الضروريات ... إلخ ، عدم جواز التمسك بما لم يقع في هاتين الرتبتين ، فقوله : إنَّ الواقع في الرتبة الأخيرة

---

(١) شفاء الغليل ص ٢٠٨ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٠٩ .

لا يجوز الاستمساك بها ما لم يعتضد بأصل معين ... إلخ ، فهم منه أنَّ غيرها يجوز التمسك به ولو خلا عن هذا الاعتضاد .

والغزالي كما علمنا مما مضى لم يطلق القول في الأخذ بالمصلحة ، بل حصره في بعض أنواعها ، وهو كذلك لم يقف عند هذا الحد ، بل قصر الأخذ بهذا البعض الذي رآه في بعض النواحي ، وإليك القيود والشروط التي أناط بها الأخذ بهذا الأصل .

شروط الأخذ بالمصلحة عند الغزالي :

لقد اشترط لذلك أربعة شروط :

١ - أن لا تكون المصلحة من قبيل التحسين والتزيين ، بل تكون ضرورية أو حاجية .

٢ - أن تكون ملائمة لتصرفات الشَّرع .

٣ - أن لا تكون مصادمة لنص من نصوص الشَّرع .

٤ - أن لا تعارض بمصلحة تساويها أو تفضلها .

الشرط الأول : الضرورة :

أمَّا الشرط الأول فإنَّ الغزالي يعتقد أنَّه ضروري للعمل بالمصالح ، وأنَّ عدم ملاحظته يؤدِّي إلى الحكم بمجرد الهوى والرأي واستحسان العقول ، فهذا تشريع من القائل به ابتداء لا تصرف ونظر في شرع منقول ، وابتداء وضع الشَّرع ليس من وظائف البشر ، فكل من تعلق به يكون مسلكه مسلك المشرعين ، وهو مرفوض جملةً وتفصيلاً . هذه دعوى

الغـزالي على كل مَنْ يرى التعلق بالمصلحـة المرسلة التـي لا ترقى إلى رتبـة المصلحة الضرورية أو المصلحة الحاجية .

قال الغزالي في هذا : « فالواقع من المناسبات في هذه الرتبة الأخيرة لا يجـوز التمسك به ما لم يعتضـد بأصل معين » . ثُمَّ قال : « فإذا لم يرد من الشَّرع حكم على وفقه ، فاتباعه وضع للشرع بالرأي والاستحسان ، وهو منصب الشَّارعين لا منصب المتصرفين في الشَّرع ، وإنَّمَا إلينا التصرف في الشَّـرع الموضـوع ، فأمَّا ابتداء الوضع فليس إلى أحد مـن الخلق التجاسـر عليه »[1] .

ومعنى ورود الحكم على وفق المناسبـة في الشَّـرع كـما تقَدَّم أن يكون هناك نص أو إجـمـاع على حكم ، وهـناك وصف مع هـذا الحكم لم ينص الشَّـارع على كـونه علة ، ولـم تجمـع الأمة على ذلك . بل غـاية الأمـر أن بين هـذا الوصف وذلك الحكم مناسبة ، بحيث لو بنينا الحكم على هـذا الوصف انتظم وكـان مناسباً ، فـهل يجوز لنا إذا وجـدنا هـذا الوصف في محـل غـير المحل المنصـوص على حكمـه أن نلحق هـذا المحل الثـاني بالمحل الأول ، فنحكم له بحكمه بناءً على هذه العلة التي وجدناها مع الحكم الأول أو لا ؟

مذهب من يجعل المناسبة من مسالك العلة :

« وهي كـون الـوصف بحيـث إذا بني عليـه الحكـم ترتبت عليه مصلحة من غـير أن ينص على كـون الوصف علة أو يجـمع على ذلك »[2] ، الذين منهم الغزالي جواز ذلك وهو نوع من القياس .

---

(١) شفاء الغليل ص ٢٠٨ ، ٢٠٩ .

(٢) انظر : البدخشي على المنهاج جـ٣ ص ٥٠ .

فالمصلحة التحسينية التي نحن بصدد الكلام عليها إذا كانت بهذه المثابة جاز الحكم بمقتضاها ، وهو نوع من القياس لا خلاف فيه بين مَنْ جوزوا المناسبة مسلكاً من مسالك العلة .

وإنَّما الذي يرده الغزالي هو الحالة التي لا يوجد فيها حكم من الشَّارع ورد على وفق المناسبة ، بل تجردت هذه المصلحة عن حكم من الشَّارع بهذه الحالة ولم يبق فيها إلا المناسبة .

التمثيل لهذا النوع الممنوع :

قد مَثَّل الغزالي لهذا النوع بأمثلة فرضية غير حقيقية حيث قال : « ومثال هذا الجنس : الحكم بأنَّ ما حكم الشَّرع بنجاسته مثلاً فنحن نحرم بيعه ونقدر عدم وقوع الاتفاق على عدم بيع بعض النجاسات ، وكذا القول في الأمثلة التي ضربنا لهذه المناسبات إذا قدر الابتداء بها في الفرع دون الاعتضاد بأصل ، أو رد عدم وجود الأصل ، فكُلُّ ذلك مثال لهذا الفن ، ولا يخفى سقوط التمسك به »[1] .

فالحكم بحرمة بيع النجس لكون نجاسته تناسب حظره ومنع التصرف فيه بالبيع ، يكون من قبيل الحكم بمقتضى المصالح المرسلة التحسينية إذا فرضنا عدم قيام اتفاق النَّاس على منع بيع بعض النجاسات ، ذلك لأنَّ التنزه عن النجاسات والمستخبثات من المصالح التحسينية ، فالمنع من البيع وهو حكم بناء على هذه المصلحة التحسينية التي فرضنا عدم شهادة

---

(١) شفاء الغليل ص ٢٠٩ .

الأصول بها ، يكون من المصالح المرسلة المرفوضة لدى الإمام الغزالي [1] .

ومن الأمثلة التي ضربها فيما تقَدَّم للمناسبات سلب العبد أهلية الشَّهادة ، فالحكم سلب العبد ومنعه من الشَّهادة على الغير ، والعلة لهذا الحكم الرق والمصلحة المترتبة على هذا الحكم هي حمل النَّاس على الأليق ، والمألوف وهو عدم شهادة ذي المنزلة الدنيا عليهم ، وهذا المثال تقديري كما ذكر الغزالي ، لأنَّ الحكم بسلب الشَّهادة ورد عن الشَّرع ، فلو فرضنا عدم ورود الشَّرع بمنع شهادة العبد لما كان للمجتهد أن يحكم بالمنع من شهادة العبد بناءً على ما تضمنه الحكم بمنع الشَّهادة من مصلحة تحسينية على رأي الغزالي ، هذا مراد الغزالي هنا مما ذكره سابقاً ، وإليك النَّصُّ في

---

(١) مثال ذلك الحكم بحرمة بيع السرقين وهي معللة بنجاسته إذا فرضنا عدم وجود أصل منصوص عليه معللاً بالنجاسة ، فيكون حينئذ تعليل حرمة البيع بالنجاسة تعليل بوصف مرسل لم تثبت عليته بنص ولا إجماع ولا بثبوت الحكم معه في محل ، فالمصلحة الناتجة عن هذا الحكم المعلل بهذا الوصف مصلحة مرسلة تحسينية ، لأن ترك بيع النجاسات لا يترتب عليه مصلحة ضرورية ولا حاجية ، وإنما تترتب عليه مصلحة تحسينية : هي التنزه عن مزاولة التصرف في المستخبثات كالسرقين ؛ لأن النفوس الأبية تنفر من ذلك ، وقد علم أن هذا المثال فرضي لأنَّه قد وُجد أصل نص عليه الشَّارع معللاً بالنجاسة وهو الخمر من حيث بيعها ، فحرمة بيع الخمر ثابتة بالنص لقوله ﷺ : « لعن الله بائعها » . أمَّا كون علة الخمر النجاسة فلا نص ولا إجماع عليها ، بل وجدت النجاسة مصاحبة للخمر التي حرم بيعها بالنص فمن عللها بذلك فله أن يقيس السرقين على الخمر بجامع النجاسة فيحكم بحكمها له وهو الحرمة ، فتكون حرمة بيع السرقين بالقياس ، إلا أن مثالنا هنا مبني على عدم وجود أصل وجدت فيه العلة ، وهو معنى قول الغزالي : ونقدر عدم وقوع الاتفاق على بيع بعض النجاسات . انظر : شفاء الغليل ص ٢٠٦ . وحديث لعن بائع الخمر ، حديث طويل رواه أبو داود والحاكم . انظر : الفتح الكبير جـ٣ ص ١٣ .

هذا الموضوع الذي ذكره في باب القياس ، قال : « المرتبة الثالثة : ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتوسعة والتيسير للمزايا والمراتب ، ورعاية أحسن المناهج في العبادات والمعاملات ، والحمل على مكارم الأخلاق ومحاسن العادات .

ومثال ذلك حكم الشَّرع بسلب العبد أهلية الشَّهادة وليس إلى سلب أهليته حاجة ولا ضرورة ، ولو قبلت شهادته في حال العدالة لكان ذلك لقبول فتواه وروايته ، ولكن لما كان الرقيق نازل القدر والرتبة ضعيف الحال والمنزلة بإثبات يد الاستيلاء عليه والتسخير ، وكانت الشَّهادة ونفوذها على الغير منصباً علياً ومقاماً سنياً ، لم يكن ذلك لائقاً بحاله » .

حجة الغزالي في اشتراط هذا الشرط ، أو دليله على منع العمل بالمصلحة المرسلة التحسينية :

يقول الغزالي : إنَّ المصلحة التحسينية إنَّمَا حكمنا بها في القياس ؛ لقيام حكم الشَّرع دليلاً على المصلحة ، فوجود الوصف مع الحكم توصلنا به إلى إثبات كون الوصف المناسب علة شرعية ، وبنينا عليه حكم الفرع المؤدِّي إلى المصلحة التحسينية .

فإذا انعدم في هذه المصلحة الحكم من الشَّرع فلم يبق إلا المناسبة المجردة عن وجود حكم من الشَّرع يشهد لهذه المصلحة ، وإذا عرت المصلحة عن الشَّهادة والدليل من الشَّرع ، كانت استحساناً عقلياً محضاً ، وهو مردود ، وإليك نصُّه في ذلك قال : « فكُلُّ ذلك - الإشارة إلى مثل المصلحة التحسينية - مثال لهذا الفن ، ولا يخفى سقوط التمسك به - أي

المناسب المؤدِّي إلى المصلحة التحسينية - فإنَّا بأنواع من التكلف توصلنا بإثبات الحكم على وفقه إلى إثباته وقدرنا الحكم شاهداً له ، فإذا انقطعت الشَّهادة لم يبق إلا الاستحسان والوضع بالرأي ، وهو باطل على القطع »[1] .

هذا ما يتعلق بهذا الشَّرط الذي اشترطه الغزالي للأخذ بالمصلحة المرسلة ، وقد تلخص أنَّ رفضه لهذه المصلحة مبني على عدم قيام الدليل عليها فهي ابتداع وتشريع بالهوى .

وقد خولف الغزالي في هذا الشرط ، فإنَّ بعض العلماء لا يرى تقييد المصلحة بنوع دون نوع طالما تحقق إرسالها ولم يصادمها نص . وسنورد وجهة نظرهم عند مناقشة مذهب الغزالي فيما بعد إن شاء الله .

الشرط الثاني : الملاءمة :

الذي يمعن النظر في كلام الغزالي ، ويتتبع مقاصده من عباراته يظهر له أنَّ الملاءمة التي اشترطها في المصلحة المرسلة ، عبارة عن عدم غرابة المصلحة ، وعدم بعدها عن تصرفات الشَّرع وقواعده ، فهي تعني قرب المصلحة المرسلة من المصالح الثابتة شرعاً ، ومناسبتها لها ، وكونها لها نظير في الشَّرع .

وليس المراد من الملاءمة : المناسبة المصطلح عليها عند علماء الأصول التي تكون بين الحكم وعلته المعرفة بكون العلة بحيث إذا رتب عليها الحكم ينشأ عنه مصلحة ، فإنَّ مثل هذه الملاءمة والمناسبة لا تكفي في جواز اتباع

(١) شفاء الغليل ص ٢٠٩ .

المصالح ، وبالتالي لا يعنيها الغزالي في هذا التعبير ، ذلك لأنَّ المناسبة بهذا المعنى كما توجد في المصلحة المعتبرة توجد في المصلحة الملغاة التي وردت الشَّريعة بمنعها وعدم جوازها ، ألا ترى أنَّ في إيجاب الصَّوم على الملك بسبب فطره في نهار رمضان إذا كان لا ينكف عن هذا الإثم بالعتق مناسبة وأي مناسبة ، لأنَّ في الصَّوم زجره عن مقارفة الإثم ، ففي ترتب الصَّوم على الفطر مناسبة لأنَّه يؤدِّي إلى انزجاره ، ومع ذلك لم تعتبر هذه المصلحة ، ولم يجز هذا الحكم مع اشتماله على هذه المناسبة الظاهرة .

وقد وضَّحَ لنا الغزالي قصده من الملائمة بالتمثيل والتطبيق ، فقد مَثَّل للمصلحة المرسلة بحد الشرب ، وأنَّ الصحابة حكموا في تقديره بناءً على المصلحة المرسلة ، إذ أصل الحكم ثابت عن الرسول ﷺ ، فقد « أُتي النَّبيُّ ﷺ بشارب ، فأمر حتَّى ضرب بالنعال وأطراف الثياب وحثي عليه بالتراب »[1] ، وإنَّما الذي لم يثبت عن الشَّارع هو تقديره بثمانين ، وهو محط الحكم بالمصلحة المرسلة .

وجه الملاءمة في هذه المصلحة :

لقد ذكر الغزالي أنَّ الحكم بإيجاب ثمانين جلدة على الشَّارب مصلحة مرسلة ملائمة لمصلحة مقررة شرعاً ، وهي إيجاب الحد ثمانين في القذف ، ووجه الملاءمة في ذلك أنَّ هناك علاقة بين الشرب والقذف من حيث إنَّ الشرب مظنة القذف والافتراء ، فأقام الصحابة مظنة الشيء وهو الشرب ، مقام ذلك الشيء وهو القذف ، فحكموا للمظنة بحكم المظنون ،

---

(١) انظر : صحيح البخاري جـ٢ ص ١٥٨ .

فجعلوا حد الشرب ثمانين كحد القذف روماً للمصلحة ، وهي حفظ العقول عن أن تفسد بشرب المسكر لو لم يبلغ بحد الشرب هذا المقدار .

وإقامة مظان الأمور مقام تلك الأمور مما عهد في الشَّرع كثيراً ، فهذا النوم أقيم مقام خروج الحدث فحكم له بحكمه في نقض الوضوء ، ومغيب الحشفة لما كان مظنةً لخروج المني وجب الغسل منه كما يجب من خروج المني ، وهناك كثير من الأمثلة في هذا الشأن أقيمت فيها المظان مقام المظنونات [1] .

والذي يعنينا في هذا المثال حسبما استشهد به الغزالي أنَّ الصحابة لم يبتدئوا في ذلك أمراً جديداً لاعهد به في الشَّرع ، بل ما ذهبوا إليه في الحكم بمقتضى المصلحة له نظير في الشَّرع ، فكان عملهم بمصلحة مرسلة ملائمة .

وفي التمثيل بهذا المثال شاهد آخر للغزالي ، وهو أنَّ الصحابة إنَّمَا عملوا بالمصلحة عند ملاءمتها وعدم مباينتها لمصالح الشَّرع . كما في شاهد آخر وهو إجماع الصحابة على العمل بالمصلحة ؛ لأنَّ هذه الحادثة وقعت وحكم فيها بهذا الحكم بمرأى ومسمع من الصحابة ، فلم ينكر بعضهم على بعض ، وسيأتي ذلك ، وقد رأيت أن أنقل نص الغزالي في ذلك لما اشتمل عليه من التوجيه والتعليل والتوضيح وإن كان فيه طول ، فقد قال في ذلك - مجرداً عن نفسه شخصاً معترضاً عليه بعدم توفر شرط الملاءمة في هذا المثال - :

« فإن قيل : شرطتم في المصالح أن تكون ملائمة ، وليست هذه ملائمة ، فالشرب جناية متميزة عن القذف ، وليس كل مَنْ يسكر يقذف ،

---

(١) انظر : شفاء الغليل ص ٢١٣ .

فإيجاب حد جريمة على مَنْ لم يجترمها أمر غريب في الشَّرع ، لا يشهد له نظير ولا تلائمه قاعدة .

قلنا : ليس الأمر كذلك ، فإنَّهم - أي الصحابة - أبوا أولاً أن يعاقبوه بعقوبة لم تعهد مشروعة من جهة الشَّرع ، ولو كانوا يسوغون ذلك لما افتقروا إلى التشبيه بحد مشروع ، ولوكل ذلك إلى رأي الولاة حتَّى يفعل كل وال في كل شيء ما يراه زاجراً في حقِّه لائقاً بحاله جامعاً لمصلحته ، فطلبوا أولاً حداً مشروعاً ، وتشوفوا فيه إلى أحط الدرجات في الحدود اكتفاءً بالأقل ما أمكن ، ففي شرع العقوبات نوع من الخطر ، وألفوا أقل الحدود حد القذف والافتراء ، ثُمَّ لم يجوزوا أن يوجبوا حد جريمة على من لم يجترمها ما لم يطلبوا مناسبة بين جريمته وبين تلك الجريمة ، فإنَّ ذلك يؤدِّي إلى ابتداع أمر غريب لا يلائم نظائر الشَّرع ، فطلبوا المناسبة بأن قالوا : مَنْ سكر هذى ، ومن هذى افترى ، فعليه حد المفتري ، من حيث إنَّ السكر مظنة الهذيان والافتراء وإطلاق اللسان بالسخف .

وقد عهد في الشَّرع إقامة مظان الأمور مقام الأمور المقصودة في إفادة الأحكام ، فأقيم النوم الذي هو مظنة خروج الحدث مقام الحدث « والعينان وكاء السه »[(١)] ، فإذا نامت العينان استطلق الوكاء ، ثُمَّ سواءً استطلق الوكاء أو لم يستطلق ثبت حكم الحدث ووجب الوضوء ... إلخ .

ثُمَّ قال : فطلبهم هذه المناسبة هي الدلالة الظاهرة على أنَّهم لم يروا الاختراع للمصالح ، بل تشوفوا إلى التصرف في موارد الشَّرع بضروب من التقريب والمناسبة »[(٢)] .

---

(١) أخرجه ابن ماجه جـ١ ص ١٦١ ، تحقيق طه عبد الباقي .

(٢) شفاء الغليل ص ٢١٣ ، ٢١٤ .

فخلاصة الأمر أنَّ معنى ملاءمة المصلحة كما يؤخذ من هذا النص ، هي أن يكون الحكم المتوصل إليه بالمصلحة له نظير ثابت في الشَّرع ، وأن يكون بين سبب الحكم المستنبط عن طريق المصلحة وسبب ذلك الحكم الثابت بالشَّرع علاقة ومناسبة ، والحكم هنا حد الشرب ونظيره الثابت في الشَّرع حد القذف ، وسببه الشرب ، وسبب الحكم الثابت القذف ، وبين السببين مناسبة من حيث إنَّ أحدهما مظنة الآخر ، ثُمَّ إنَّ ذلك لم يلحق به لكونه مظنة فحسب ، بل من حيث إنَّه علم من عادة الشَّرع إقامة المظان مقام المظنونات .

الشرط الثالث : « عدم مصادمة المصلحة للنص » :

ومعنى هذا الشرط أنَّه إذا كان لله حكم في مسألة من المسائل فلا يجوز لأحد أن يعدل عن هذا الحكم إلى حكم آخر ؛ استناداً على ما تخيله فيه من المصلحة ، ففي هذا الصنيع منه إلغاء للنص وتعطيل للعمل بمقتضاه سعياً وراء المصلحة .

والذي يفهم من كلام الغزالي أنَّ هذا الشرط ليس محل اتفاق بين العلماء، بل هناك من يذهب إلى جواز اتباع المصلحة وإن كان ثمة حكم شرعي يخالف مقتضاها ، فقد ذكر في تقسيم المناسب إلى أنَّه ينقسم « إلى ما يصادم في محل نصاً للشَّارع يتضمن اعتباره تغيير الشَّرع ، فهو باطل عندنا » [(١)] .

فقد قَيَّد البطلان في هذا النص عند مخالفة هذا الشرط بطائفة من النَّاس هو واحد منهم ، يشير إلى ذلك قوله : عندنا .

(١) شفاء الغليل ص ٢١٠ .

وقد جاء التصريح بهذا المخالف في أثناء كلام الغزالي ، فقد مَثَّل للمصلحة المصادمة للنص بما اشتهر عن الإمام يحيى بن يحيى تلميذ الإمام مالك - رحمهما الله ورضي عنهما - من إفتائه ملكاً جامع في نهار رمضان بالصَّوم ابتداءً من غير أن يراعي حال يسره التي تجعل الواجب في حقِّه التكفير بالعتق روماً للمصلحة ، وهي انزجار الملك وكفُّه عن الفطر في نهار رمضان . ولو أفتاه بغير الصوم لاستسهل الأمر واستدام الفطر .

فرأى الغزالي أنَّ في الحكم بالصَّوم بناءً على هذه المصلحة مصادمة للنصِّ وتغييراً لما اقتضاه من الترتيب بين خصال الكفَّارة من تقديم العتق على الصَّوم ، كما هو مذهب الشَّافعية ومن معهم ، أو وجه المخالفة للنص الإلزام بالصَّوم فيما شرع فيه الشَّارع التخيير ، ففي هذا الإفتاء كما قال الغزالي : « خروج عن الشَّرع واستلال عن ربقة الدِّين ، وهو متداع إلى هدم قواعد الشَّرع ، وتحريف حدودها وقيودها ، وتغيير ذلك بالأشخاص والأزمنة والأحوال ، والحكم في جميعها على مخالفة النص بموجب الاستصلاح ، وهو باطلٌ قطعاً ، وهذا ما عنيناه بقولنا : إنَّ اتباع المصالح على مناقضة النص باطل ، وهذا من ذلك الفن [1] . وفي إطلاق التمثيل بهذه الفتوى لما خالفت فيه المصلحة النص بحث ، إذ قد تقَدَّم أنَّ ذلك إنَّما يتم على بعض الوجوه وعند بعض العلماء ، فقد وجَّه بعضهم فتوى يحيى بكونها مصلحة مرسلة لم تصادم نصاً . والله أعلم .

ومن الأمثلة التي ضربها الغزالي لما خالفت فيه المصلحة هذا الشرط :

---

(١) شفاء الغليل ص ٢١٢ ، ٢٢٠ .

الزيادة على التعزير في الجنايات التي شرع فيها التعزير، وهو ما يراه الحاكم زاجراً للجاني الذي لم يحد لجنايته حد معلوم، ونسب العمل بمخالفة هذا الشرط لمالك - رضي الله عنه -.

ووجه مصادمة المصلحة للنص هنا أنَّ الشَّرع نصَّ على تحديد العقوبات بالنسبة لبعض الجنايات، وترك بعضها الآخر من غير تحديد، وجعل عقوبته دون ذلك، فمَنْ يرى الزيادة على الحدود أو المساواة فيها في مثل هذه الجنايات التي لم يحد لها حد، فقد خالف نص الشَّارع؛ لأنَّه جعل ما عقوبته دون الحد وهو التعزير مثل الحد أو زائداً عليه.

وإليك نَصُّ الغزالي في ذلك: فلو قال قائل: رُبَّ جانٍ لا يرعوي بالتعزير المحطوط عن الحد فتقتضي المصلحة الزيادة عليه، وقد رأى مالك الزيادة على الحدود في التعزيرات، ولا يستقيم إلا بأنواع من السياسة هذا مقادها.

قيل له: ليس الأمر كما ظننت، فالحدود مقادير مُقَدَّرة من الشَّرع والزيادة عليها تحريف للنص (١).

ومن أمثلة المصلحة التي في اتباعها مصادمة للنصوص الشَّرعية: المصلحة المترتبة على إلقاء بعض مَنْ أشرفت بهم سفينةٌ على الغرق وصار لا مخرج لهم عادة إلا بإلقاء بعضهم في البحر بالاقتراع لنجاة الباقين.

فالمصلحة المتمثلة في نجاة الباقين بهذا الطريق مصلحة غير شرعية؛ لأنَّ في تحصيلها إلغاء للنصوص الشَّرعية، إذ من المعلوم شرعاً أنَّه لا يجوز

---

(١) شفاء الغليل ص ٢٢٥، ٢٢٦.

إزهاق نفس من النفوس إلا فيما ورد الشَّرع بالإذن فيه، كالقصاص ونحوه، وفي إلقاء بعض النَّاس لنجاة غيرهم مخالفة للشَّرع وإهدار لمراسيمه .

ويظهر من كلام الغزالي أنَّ هناك مَنْ ذهب إلى جواز ذلك من العلماء[1] محتجين بأنَّ فيه استبقاء الباقين وتقليل الإهلاك ، وتخفيف الضرر، وأنَّ هذا الذي خرجت عليه القرعة ميت في كلا الحالين حال الإلقاء وحال الإبقاء ، فلئن يكون موته منفرداً خير من أن يموت هو ومَنْ معه لأنَّ إبقاء النُّفُوس مقصود شرعي ، وفي إلقاء البعض إبقاء لكثير من النُّفوس .

إلا أنَّ هذا التوجيه يردُّه أنَّ بقاء النُّفُوس مقصودٌ شرعاً بطرق رسمها الشَّرع ، ليس هذا منها ، كما يردُّه ما ذكره الغزالي من أنَّ هذا أمر سماوي لا يد لمخلوق فيه ، ومثل هذه الأمور النَّاس فيها سواء ، فلا أولوية لأحد في البقاء على غيره ، فالحكم في مثل هذه الصور كما قال الغزالي : « عدم

---

(١) وقد جعل هذا المثال صاحب مفتاح الوصول من المرسل لا من الملغى ، فقد قال: ومن الثاني ما انفرد به اللخمي من أصحابنا، وهو طرح بعض أهل السفينة بالقرعة إذا خيف غرق جميعهم، فإنَّ ذلك مناسب فإنَّ فيه استخلاص بقيتهم، ص ١٨٣ .
ولَعَلَّ مراده المرسل على اصطلاح ابن الحاجب لأنَّه عنده شامل للملغى ولما لم يلغ ، ولم يعتبر كما مَرَّ، أو يريد أنَّ اللخمي لم يذهب إلى هذا لكونه ملغياً بل يرى حال أهل السفينة مرسلة غير داخلة في عموم النصوص المانعة من قتل النفس بغير حق . والله أعلم .
والذي يفهم من كلام ابن عرفة أنَّ لفتوى اللخمي حظاً من النظر . قال ابن عرفة موجهاً ما نقل عن اللخمي : « ونسبه بعضهم لخرق الإجماع إذ لا يرمى الآدمي لنجاة غيره ، ولو ذمياً » .
وقاعدة الإجماع على وجوب ارتكاب أخف الضررين لدرء أشدهما شاهدة لقول اللخمي، وهي هنا وإن كانت لإتلاف النَّفْس فهي فيه لحفظها . انظر البهجة شرح تحفة الحكام للتسولي جـ٢ ص ١٧٩ .

جواز إلقاء أحد والاتكال على الله تعالى وارتقاب نفوذ قضائه . فأمَّا الاقتراع والتخصيص بالإهلاك فمحالٌ شرعاً لما يلزم عليه من قتل مَنْ ليس جانياً قصداً ، ولا عهد في الشَّرع بتجريد القصد إلى قتل مَنْ ليس جانياً لمصلحة غيره ، لأنَّ مصلحة غيره ليست أهم من مصلحته في حقه »(١) .

نظير هذه المسألة على ما ذهب إليه الغزالي :

لقد نظر الغزالي لما ذهب إليه من المنع في هذه المسألة بمثالين يبدو من سياق كلامه أنَّ المنع فيهما محل اتفاق بين العلماء .

الأولى : أنَّ ظالماً لو أكره شخصين مثلاً مهدداً لهما بالقتل ، على قتل آخر ، لما جاز لهما القتل ، مع أنَّ في انصياعهما لأمره تكثيراً للإبقاء ، وتقليلاً للإهلاك ، وإنَّما منع هذا لأنَّ الشخص المكره على قتله لم يجن ذنباً فهو معصوم الدَّم ، فلا يجوز تفويته وإهلاكه لأجل مصلحة غيره « فهذه مصلحة غريبة غير ملائمة لتصرفات الشَّرع ، فليس في تصرفات الشَّرع قتل غير الجانى قصداً لمصلحة غيره ، فهذا مثال المصلحة الغريبة »(٢) .

الثانية : ما إذا اضطر جماعة في مخمصة ، وعلموا أنَّهم لا يسلمون من الهلاك إلا بأكل واحد منهم بالقرعة ، فلا يجوز لهم المصير إلى سد الرمق بأكل أخيهم ، قال الغزالي : « ومن هذا الجنس ما إذا اضطروا في مخمصة وعلموا أنَّهم يهلكون جوعاً لا محالة ، وأنَّهم لو قتلوا واحداً

---

(١) شفاء الغليل ص ٢٤٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

بالقرعة وأكلوه لتخلصوا ، فهو محرم في الشَّرع قطعاً ، وعليهم الانقياد لقضاء الله تعالى ، فأمَّا التخلص بالقتل فباطل لا وجه له »[1] .

موازنة بين هذه الشروط :

تتفق هذه الشروط الثلاثة في أنَّ مخالفة أي واحد منها يؤدِّي إلى استحداث شرع جديد ، ذلك لأنَّ الشرط الأول وهو كون المصلحة ضرورية أو حاجية يؤدِّي الإخلال به وهو العمل بمقتضى المصلحة التحسينية إلى الحكم بالهوى ، والاستحسان العقلي كما تقَدَّم ذلك عند الغزالي .

كما أنَّ شرط الملاءمة يفيد أنَّ كل مصلحة لا تلائم تصرفات الشَّرع فهي منافرة لها ، والمنافرة تقتضي إحداث أمر مخالف لما ورد عن الشَّرع ، وقد صَرَّح الغزالي عند تقسيمه المصلحة إلى ذلك إذ جعل القسم الثالث ما سكتت عنه شواهد الشَّرع ونصوصه ، فلا يناقضه نصٌّ ولا يشهد لجنسه شرع ووصف هذا النوع بالغرابة ، وأنَّ في اتباعه إحداث أمر بديع لاعهد بمثله في الشَّرع »[2] .

فالخلاصة أنَّ عدم ملاءمة المصلحة يقتضي كونها محدثة ومبتدعة على غير مثال سابق .

أمَّا الشَّرط الثالث وهو عدم مصادمة المصلحة المرسلة للمصالح التي حظيت بتنصيص الشَّرع عليها فمخالفته تؤدِّي إلى استحداث شرع جديد ، ذلك لأنَّ معنى المخالفة فيه إماتة شرع بإحداث بدله .

---

(١) شفاء الغليل ص ٢٤٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٢١٠ .

فظهر من هذا أنَّ هذه الشروط تؤدِّي مخالفتها إلى نتيجة واحدة ، وهي إحداث شرع جديد .

العلاقة بين الشرط الثاني والثالث :

أمَّا العلاقة بين الشرط الثاني والثالث فهي دورانها على وصف واحد وهو كون المصلحة شبيهة بالمصالح الشَّرعية المعتبرة ومضاهية لها .

فقد ذكر الغزالي في مثال حد الشرب الذي جلبه لتوضيح شرط الملاءمة - هذا الوصف الذي اشترك فيه هذان الشرطان ، وأفاد أنَّ إيجاب ثمانين في الشرب إنَّما لاءم لما بين القذف والشرب من علاقة وهو أنَّ أحدهما مظنة الآخر ، فأقيم مقامه في الحكم ، ولهذه المصلحة نظيرات وشبيهات ، وهو أنَّ الشَّرع أقام في كثير من المواطن مظان الأشياء مقامها ، كالنوم أقيم مقام الحدث ، ومغيب الحشفة مقام الإنزال [1] . فإذاً معنى ملاءمتها ، مشابهتها لغيرها . كما ذكر مضاهاة المصلحة لمصالح الشَّرع في المثال الذي ضربه لتوضيح شرط المصادمة حيث قال : فإذا نَصَّ الشَّارع على أمر وجب مراعاته فإن فقد النص تشوفنا إلى درك علة المنصوص وإثبات الحكم بها ، فإن عجزنا تشوفنا إلى مصالح تضاهي جنس مصالح الشَّرع [2] .

فأفاد قوله : فإن عجزنا تشوفنا إلى مصالح ... إلخ ، أنَّ عدم المصادمة معناه المضاهاة والمجانسة . فيظهر لنا من ذلك أنَّ الشرطين متحدا المعنى .

---

(١) شفاء الغليل ص ٢١٢ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق ص ٢٢٠ .

وإذا آل أمرها إلى الاتحاد في المعنى ، أفلا يجوز الاكتفاء بأحدهما عن الآخر ؟ .

يمكن أن يجاب بأنَّ الغزالي احترز بشرط الملاءمة عما أسماه بالمصلحة الغريبة التي سكتت عنها شواهد الشَّرع ، فلم تتعرض لها لا باعتبار ولا بإلغاء ، وهذا على رأي مَنْ يرى أنَّ هناك نوعاً من المصالح بهذا الشكل .

كما أنَّه احترز بشرط عدم المصادمة للنصوص الشَّرعية عن المصالح التي لا تماثل ولا تضاهي مصالح الشَّرع بل تعارضها ، وتكون منها على طرفي نقيض .

فالخلاصة أنَّ كلا الشَّرطين يدخلان تحت معنى واحد ، هو مماثلة المصلحة المرسلة للمصالح المعتبرة اتفاقاً ، وهذا يقابله مصالح مخالفة ، وهي ذات شقين مخالفة بمعنى أنَّها مصادمة ، ومخالفة بمعنى أنَّها لم تشابه المصالح المعتبرة كما أنَّها لم تصادمها ، فهي منزلة بين منزلتي الملاءمة والمصادمة . هذا أقصى ما يستطاع بذله في توضيح كلام الغزالي في هذين الشَّرطين .

اعتراض على الشَّرط الثالث :

وقد يقال : أن لا حاجة إلى اشتراط عدم مصادمة المصلحة للنصوص ؛ لأنَّ هذا جزء من حقيقة المصلحة المرسلة وليس خارجاً عن حقيقتها حتَّى نجعله شرطاً لها ، وذلك لأنَّ حقيقة المصلحة مركبة من شيئين : الخلو عن نص خاص يدلُّ على اعتبارها ، والخلو عن نص يدلُّ على إلغائها وعدم اعتبارها ، فجعل هذا الجزء الأخير شرطاً غير ظاهر ؛ لأنَّ الشرط ما كان خارج الماهية ، وهذا جزء من الماهية وداخل في حقيقتها . والله أعلم .

ويمكن أن يجاب بأنَّ مراده بالشروط ما لا بد منه في العمل بالمصلحة سواء كان شطراً أو شرطاً ، وليس المقصود من الشرط : الشرط المصطلح عليه وهو ما كان خارج الماهية حتَّى يرد الاعتراض .

وقد يعترض أيضاً على تعدد الشرطين الأول والثاني بأنَّ الثاني يكفي عن الأول ، لأنَّ الثاني معناه مجانسة المصالح للمصالح المعتبرة بأن يشهد الشَّرع لجنسها كما مَرَّ فيكون ضدها ما سكتت عنه الشواهد ، فلم تعتبر جنسها ، والمسكوت عنه شامل للضروري والحاجي والتحسيني ، والشرط الأول معناه عدم كون المصلحة المرسلة تحسينية ، فهي إذاً داخلة في ذلك لأنَّها إذا كانت مرسلة لم يدل عليها دليل فتكون مسكوتاً عنها .

والخطب سهل بأن يقال : وإن كان ذلك شاملاً لها لكنها إنَّما أفردت بالشَّرطية ملاحظاً فيها كونها تحسينية فقط ، فيكون الشرط الأول أخص من الشرط الثاني ، لانحصار الثاني في التحسينية المسكوت عنها .

الشرط الرابع : عدم المعارضة بمصلحة أخرى :

هو ألا تعارض المصلحة بمصلحة أخرى ، فإن عورضت فلا يجوز العمل بها لأنَّ إحدى المصلحتين حينئذ ليست بأولى من الأخرى . ومَثَّلَ لها الغزالي بضرب المتهم بالسرقة ليقر ونسبه لمالك ، وهو في الحقيقة قول لسحنون لا للإمام مالك [1] .

ووجه المعارضة كما حكاها الغزالي أنَّ في الضرب ليقر المتهم مصلحة

(١) انظر : الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي جـ٤ ص ٣٠٧ .

وهي حفظ المال ، كما أنَّ فيه تضييع مصلحة المتهم ، لأنَّه ربما كان بريئاً فيكون قد فاتت مصلحته، وكما تجب عصمة الأموال تجب عصمة النفوس .

وقد منع الغزالي تحصيل هذه المصلحة وهي حفظ المال عن هذا الطريق وهو ضرب المتهم لأجل المعارضة ، مع الاعتراف بكونها مصلحة مرسلة . ثُمَّ التمس مرجحاً يرجح إحدى المصلحتين على الأخرى ، فعثر على دليل يجعل مصلحة المتهم راجحةً على مصلحة صاحب المال وهو سيرة الصحابة ، فإنَّ السرقة كانت موجودة في عهدهم ، ومع ذلك لم ينقل عنهم الأخذ بالتهم لأجل تحصيل هذه المصلحة ، فكان هذا مرجحاً للحكم بعدم الضرب بالتهم(١) .

وإليك نص الغزالي فيما ذهب إليه في هذه المسألة ، ووجه ذلك قال : « قلنا : هذه المصلحة الحاصلة بضرب المتهم - غير معمول بها عندنا ، وليس لأنَّا لا نرى اتباع المصالح ولكن لأنَّها لم تسلم عن المعارضة بمصلحة تقابلها ، فإنَّ الأموال والنُّفُوس معصومة ، وعصمتها تقتضي الصون عن الضياع ، وإنَّ من عصمة النُّفُوس ألا يعاقب إلا جَانٍ ، وأنَّ الجناية تثبت بالحجة ، وإذا انتفت الحجة انتفت الجناية ، وإذا انتفت الجناية استحالت العقوبة ، فكان في المصير إليه نوع آخر من الفساد فإنَّ المأخوذ بالسرقة قد يكون بريئاً عن الجناية ، فالهجوم على ضربه تفويت لحق عصمته من نفسه ناجزاً لأمر موهوم يرجع حاصله إلى التشوف إلى تأكيد عصمة المال .

فإن كانت مصلحة ذي المال في ضربه رجاء أن يكون هو الجاني فيقر ،

---

(١) انظر : شفاء الغليل ص ٢٣١ .

فمصلحة المأخوذ في الكف عنه وترك الإضرار به ، وليس أحدهما برعاية مصلحته أولى من الآخر[1] . ثُمَّ قال : والمانع في هذا المثال تقابل المصلحة من الجانبين[2] .

وهذا الشرط ليس خاصاً بالعمل بالمصلحة المرسلة ، وإنَّما هو شرط في العمل بكُلِّ دليل .

وإلى هنا نكتفي في بيان ما ذكره الغزالي من شروط للعمل بالمصلحة المرسلة ، وسنشرع فيما أقامه من أدلة على العمل بالمصلحة المرسلة . والله أعلم .

دليل الغزالي فيما ذهب إليه :

استدلَّ الغزالي على العمل بالمصالح - ما عدا التحسينية منها - بالشروط المتقَدِّمة بدليلين :

أحدهما : الدليل على إثبات القياس ، وهو إجماع الصحابة على القول بالقياس . وسندهم في هذا الإجماع أمران :

أولهما : علمهم من حاله ﷺ في التشريع مراعاة المعاني والأسباب من حيث بناء الأحكام عليها ، مثل قوله ﷺ : «إنَّها من الطوافين عليكم»[3] في شأن الهرة ، فقد رتب طهارة الهرة على سبب هو تطويفها علينا ومخالطتها لنا .

---

(١) شفاء الغليل ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٣٤ .

(٣) رواه ابن ماجه جـ١ ص ١٣١ .

ثانيهما : إذنه ﷺ لهم في بناء الأحكام على ما فهموه من معاني الشَّرع ، ودليل هذا الإذن إقراره ﷺ لسيدنا معاذ على الاجتهاد عند فقد النص ، ورضاه عنه فيما رآه من اللجوء إلى الاجتهاد واستعمال الفكر في استخراج الأحكام ، بناء على ما فهم من معاني النصوص .

قال الغزالي في أدلة القياس : إنَّ مستند القول بالقياس إجماع الصحابة ، والمنقول عنهم التعليل بالمعاني الملائمة . ثُمَّ قال : « حكم الصحابة بالرأي والقياس لا من تلقاء أنفسهم بل فهموا من مصادر الشَّرع وموارده ومداخل أحكامه ومخارجه ومجاريه ومباعثه ، أنَّه عليه السَّلام كان يتبع المعاني ويتبع الأحكام والأسباب المتقاضية لها .

فلم يعولوا على المعاني إلا لذلك ، ثُمَّ فهموا أنَّ الشَّارع جوز لهم بناء الأحكام على المعاني التي فهموها من شرعه ، لقوله عليه السَّلام لمعاذ : بم تحكم ؟ وتقريره إيَّاه على قوله : « أجتهد رأيي » [(١)] .

ثُمَّ إنَّ هذه المعاني المتصيدة لهم من مصادر الشَّرع كانت تكسبهم ظناً غالباً بدرك الأحكام منها ، وغلبة الظن هذه هي معنى الاجتهاد الذي أقر الرسول ﷺ معاذاً عليه .

يقول الغزالي : « وعلى الجملة المفهوم من الصحابة اتباع المعاني ، والاقتصار في درك المعاني على الرأي الغالب دون اشتراط درك اليقين ، فإنَّهم حكموا في مسائل مختلفة بمسالك متفاوتة الطرق ومتباينة المناهج ،

---

(١) شفاء الغليل ص ١٩٠-١٩١ ، وقد مر تخريج حديث معاذ في أدلة المصلحة المرسلة .

لا يجمع جميعها إلا الحكم بالرأي الأرجح ، وهو المراد بالاجتهاد الذي قرر النَّبيُّ عليه السَّلام معاذاً عليه »[(١)] .

هذا دليل العمل بالقياس وليس هو مقصودنا وإنَّما قصدنا دلالة هذا الدليل على المصلحة المرسلة فكيف يدلُّ عليها ؟

ولَعَلَّ وجه دلالته على المصلحة أنَّ النَّبيَّ ﷺ أقرهم على الاجتهاد ، والاجتهاد معنى شامل يندرج تحته استنباط الحكم بأي طريق من طرق الاستنباط ، فيدخل في هذا استنباط الحكم بطريق القياس ، واستنباط عن طريق فهمه من مقاصد الشَّريعة والنظر في كلياتها ، وهو المسمَّى بالمصالح المرسلة ، وكلا الطرفين مفيد للظن بدرك الحكم الشَّرعي ، والعمل بالظن واجب .

قال الغزالي : « فإن قال قائل : لم قلتم : إنَّ هذا الجنس حجة ؟ وما وجه التمسك به وما الدليل عليه ؟ قلنا : إنَّما دلنا عليه ما دلنا على قبول أصل القياس ، فإنَّا بيَّنا أنَّ حاصل ذلك كله راجع إلى القول بالرأي الأغلب في فهم مقاصد الشَّرع »[(٢)] .

يدلُّ على ما قلناه ما ذكره في المنخول في هذا الحديث من وجه دلالة ، فقد قال مستدلاً على المصلحة : « إنَّ معاذ بن جبل قال : أجتهد رأيي ... واجتهاد الرأي مشعر باتباع قضية النظر في المصلحة »[(٣)] .

---

(١) شفاء الغليل ص ١٩٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٢١١ .

(٣) المنخول ص ٣٥٨ .

فقوله : « مشعر » ، أي مفيد للاجتهاد عن طريق المصلحة .

وقال في موضع آخر من شفاء الغليل : « فإنَّ الفتوى بالمصلحة اجتهاد ، وقد قال معاذ - رضي الله عنه - : أجتهد رأيي »[1] .

الدليل الثاني : إجماع الصحابة ، وذلك أنَّ سيدنا عمر لما رأى النَّاس تتابعت في شرب الخمر ، غير مكترثين بما وضع لها من عقاب جمع الصحابة واستشارهم في هذا الأمر ، فاجتمع رأيهم على جعل الحد ثمانين بدل أربعين ، ولا مستند لهم فيما أجمعوا عليه إلا المصلحة ، فبناءً على هذا جاز العمل بالمصلحة المرسلة .

يقول الغزالي في هذا : « إنَّ النَّاس لما تتابعوا في شرب الخمر واستحقروا الحد المشروع فيه جمع عمر - رضي الله عنه - الصحابة واستشارهم ، واستطلع آراءهم فضربوا فيه بسهام الرأي حتَّى قال عليٌّ - رضي الله عنه - : مَنْ شرب سكر ، ومن سكر هذى ، ومن هذى افترى ، فأرى عليه حد المفتري ، فأخذوا برأيه واستصوبوه واستمروا عليه . وهذه هي المصلحة المرسلة التي يجوز اتباع مثلها »[2] .

فهذان الدليلان أفادا أنَّ الشَّارع أذن في استعمال المصلحة ، لإذنه في الاجتهاد الشَّامل لها كما في الدليل الأول .

وإجماع الصحابة على العمل بها بناء على هذا الإذن كما تقَدَّم عن الغزالي .

---

(١) شفاء الغليل ص ٢٢١ .

(٢) المصدر السابق ص ٢١٢ .

وأنت ترى أنَّ الأمر الذي يسند مذهب الغزالي ودعواه في المصلحة ، أخص من هذا الذي قَدَّمْنَاه من الإذن بالمصلحة والعمل بها ، لأنَّ الغزالي يخص ذلك ببعض أنواع المصلحة ، كما يخص ذلك البعض بأحوال مخصوصة كما تقَدَّم تفصيل ذلك من كون المأخوذ به منها هي الضرورية والحاجية ، بالشروط المتقَدِّمة من الملاءمة ، وعدم المصادمة والمعارضة ، وكونها غير تحسينية .

فيقال : قد علمنا من هذه الأدلة الإذن في أصل القول بالمصلحة ، فمن أين لنا نعلم خصوصية بعض الأنواع مشترطة فيها تلك الشروط ؟

الجواب على ذلك ، أو الدليل على خصوصية العمل بالمصلحة بأنواع خاصة في حالات معينة هو ما يأتي ، أمَّا بالنسبة لاشتراط عدم المصادمة فيفهم من قول الرسول ﷺ : « فإن لم تجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله» ، وقول سيدنا معاذ : أجتهد رأيي .

ووجه الفهم أنَّ الرسول ﷺ أقره على الاجتهاد بعد فقد النص ، فيدلُّ هذا على أنَّه إذا كان هناك نصٌّ لا يجوز العدول عنه إلى الاجتهاد ، فمَنْ أعمل المصالح مع مصادمة النصوص كان مخالفاً للحديث وعادلاً إلى اجتهادٍ مع وجود النص .

فاستفيد هذا الشرط من الحديث .

قال الغزالي : « الفتوى بالمصلحة اجتهاد ، وقد قال معاذ - رضي الله عنه -: « أحكم بكتاب الله ، ثُمَّ بسنة رسول الله عليه السَّلام ، فإن لم أجد أجتهد رأيي » ، فكيف تصادم النصوص بالمجتهدات ؟ [1] .

---

(١) شفاء الغليل ص ٢٢١ .

أمَّا اشتراط الملائمة فقد استفيد من فتواهم المجمع عليها ، وهي حد الشرب ، فقد تقَدَّم وجه أخذ اشتراط الملائم منها وأنَّهم لم يعاقبوه بعقوبة لم يعهد لها مثال ، كما أنَّ ما استندوا إليه في حكمهم بالحَدِّ في الشرب له جنس معتبر في الشَّرع ، وهو إقامة المظان مقام المظنونات ، فحكموا بحد القذف في الشرب من حيث إنَّ الشرب مظنة القذف ، فأقيم من هذه الحيثية مقام القذف فحكم له بحكمه ، وهذا - أي الحكم للمظنة بحكم المظنون - متأصل في الشَّرع معلوم من تصرفاته كما مَرَّ من إقامة النوم مقام الحدث وإقامة مغيب الحشفة مقام الإنزال [(١)] ... إلخ .

أمَّا شرط عدم المعارضة فهذا كما قلنا : ليس خاصاً بالمصالح ، إذ هو شرط في كل دليل ، ولا أظن أنَّ أحداً يخالف فيه في المصلحة المرسلة بحيث يقول بها مع كونها مرجوحة بالنسبة لمصلحة أخرى أرجح منها أو مساوية لها ، فلا حاجة بالغزالي إلى إقامة الدليل عليه فيما أظنه .

يبقى اشتراط كونها ضرورية حاجية ، ما الدليل عليه أو ما وجه إفادة هذه الأدلة له ؟ .

لَعَلَّ الغزالي يقول : إنَّ معنى اجتهاد معاذ يشمل عمله في ضوء النصوص ، واسترشاده بمقاصدها العامة والمصلحة التحسينية كما قَدَّمْنَا عنه ، لا يسندها دليل مطلقاً لا خاصاً ولا عاماً ، وإنَّمَا هي قول بالهوى فلا تكون داخلة في الاجتهاد الذي أقر عليه سيدنا معاذ لعدم إشارة النصوص إليها بأي نوع من أنواع الدلالة ، فتبقى المصلحة الضرورية والحاجية بشروطهما . والله أعلم .

---

(١) شفاء الغليل ص ٢١٣ ، ٢١٤ .

وهذا التوجيه يدلُّ عليه توجيه الغزالي وفهمه لحديث معاذ - رضي الله عنه - المتقَدِّم، ذلك أنَّه جعل الاجتهاد في الحديث شاملاً لقضية المصلحة ، والمصلحة المرسلة معتبرة عنده إذا شهدت الشَّريعة لجنسها ، والمصلحة التحسينية قال عنها : إنَّها حكم بالهوى والاستحسان ، فهي إذاً لا شهادة عليها مطلقاً ، لا نوعاً ولا جنساً .

فالحاصل أنَّ الحديث أفاد جواز العمل بمقتضى الرأي والرأي يشمل المصالح التي لها علاقة بالنص ، أمَّا ما لا علاقة لها بالنص فلا يشملها الرأي ، وهذه قسمان : الأول : المصالح التحسينية ، والثاني : المصالح الضرورية والحاجية عند عدم ملائمتها للمصالح الشَّرعية .

أمثلة وتطبيقات
على المصلحة المرسلة عند الغزالي

لقد ذكرنا المصلحة : حقيقتها ، وأقسامها ، والمقبول والمردود منها عند الغزالي ، وشروط ذلك ودليله فيما ذهب إليه . والآن سنعرض بعضاً من الأمثلة يتجلى فيها المقدار المقول به من المصلحة عند الغزالي مع قيوده .

وكان من المناسب أن نمثل لكل نوع عقب ذكره ، ولكن تركنا ذلك لشيئين :

أولاً : أنَّ المثال الواحد قد يرد شاهداً لأكثر من معنى ، فلو ذكرناه عقب كل معنى يصلح شاهداً له لتكررت الأمثلة ، فرأينا ذكر الأمثلة أخيراً، ثُمَّ تبيَّن في كل مثال ما تضمنه من شواهد .

ثانياً : لتكون هذه الأمثلة دراسة تطبيقية بنيت على دراسة نظرية .

ولم أكثر من الأمثلة ؛ لأنَّ الغرض إنَّما هو بيان ما ذكره الغزالي من أنواع مقيدة بقيود ، فاقتصرت على ما يبين ذلك ولم أكرر الأمثلة ، لأنَّ لذلك مبحثاً في آخر الكتاب إن شاء الله ؛ فأقول وبالله التوفيق .

المثال الأول : نكاح ذات الوليين :

إذا كان للمرأة وليان ، وأذنت لكل واحد منهما أن يزوجها ، فزوجها كل واحد من رجل ، وعلم تعاقب العقدين ، ولكن نسي السابق منهما فما الحكم والحالة هذه ؟ أتعطى لأحدهما ؟ أم يفسخ النكاح ؟ ، أم تظل غير معطاة لأحدهما ولا مفسوخ النكاح ؟ .

أمَّا إعطاؤها لأحدهما فلا سبيل إليه والله أعلم ، لأنَّ مَنْ تعطى له يجوز أن يكون عقده عليها متأخراً ، فلم يصادف عقده محلاً فيدخل عليها بغير عقد .

فيتعين إمَّا بقاؤها على هذه الحالة فتتضرر بالعزوبة ، أو يفسخ العقد الذي انعقد في علم الله تعالى ويخلي سبيلها للأزواج .

إذا نظرنا للمصلحة نجدها داعية إلى فسخ العقد الذي جرى في علم الله تعالى وتسليطها على النكاح ، وتخليصها من هذه الحالة .

توجيه هذا المثال :

هذه المصلحة المتَقَدِّمة وهي جعل المرأة ذات صلاحية للأزواج المترتبة على فسخ العقد ، قال الغزالي : لا نظير لها لأنَّ تعذر معرفة السابق من

النكاحين لم يرد في الشَّرع سبباً لفسخ العقد ، ولكنه ملائم لجنس تصرفات الشَّرع ، فإنَّ الشَّرع يرى فسخ العقود إذا تعذر إمضاؤها ، وهنا تعذر الإمضاء بسبب اليأس عن كشف السابق من اللاحق في العقدين .

فهذا مثال للمصلحة الملائمة التي اعتبر الشَّارع جنسها . ووجه ذلك أنَّ عذر النسيان داخل في مطلق العذر الذي يتعذر إمضاء العقد معه وفرد من أفراده . كما أنَّه مثال للمصلحة التي تتعلق بالأفراد لا الأمة جمعاء ولا الغالب منها ؛ لأنَّ المصلحة المترتبة على الفسخ حاصلة للمرأة وحدها ، قال الغزالي : « ونحن نذكر أمثلة المصالح تظهر بأسباب نادرة في حق آحاد الأشخاص » ، ثُمَّ مثل لها بما تقَدَّم[1] .

كما أنَّها تصلح لأن تكون مثالاً للمصلحة الحاجية ، وذلك لأنَّ مصالح النكاح من قبيل المصلحة الحاجية لا الضرورية ، إذ المرأة لو لم تتزوج لما أدَّى ذلك إلى تفويت أمر ضروري ، وإن كان في ذلك عليها مشقة عظيمة إلا أنَّها لا تصل إلى مرتبة الضرورة .

المثال الثاني :

إذا خلا بيت المال عن المال الذي يجهز به الجنود جاز ضرب الخراج على الأغنياء للمصلحة ، وهي هنا حفظ الدِّين ، وذلك لأنَّنا لو لم نضرب الخراج لضعفت الدولة الإسلامية بسبب عدم قدرتها على القيام بمؤنة من

---

(١) شفاء الغليل ص ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، وانظر في بقية الأمثلة : ص ٢١٩ وما بعدها ، وص ٢٣٤ وما بعدها من نفس المرجع .

يقومون بحراستها وهم الجند ، فيطمع فيها الأعداء فتزول شوكة الإسلام وقوته فيضيع الدِّين وأهله .

فهذه مصلحة ضرورية لأنَّها متعلقة بحفظ الدِّين ، وعامة في جميع الخلق ؛ لأنَّ مصلحة حفظ الدِّين وعدم تعرض الأعداء له عامة لجميع المسلمين ، كما أنَّ الضرر الحاصل بضعفه عام كذلك . وسيأتي زيادة توضيح لهذا المثال أكثر ، بجلب آراء جميع العلماء فيه وتخصيصه إن شاء الله .

المثال الثالث : المصلحة المصادمة للنص :

وذلك كمصلحة الزجر المترتبة على إيجاب الصَّوم أولاً على الغني الذي يمكنه العتق ، وذلك لمصادمته للترتيب في خصال الكفارة المقتضي لتقديم العتق أولاً ، فتقديم الصَّوم فيه مصادمة للنص القاضي بالترتيب من حيث إنَّ النصَّ يقتضي العتق أولاً ، والمصلحة تقتضي الصَّوم أولاً ، فتصادما فتسقط المصلحة .

أمَّا المصلحة الغريبة التي سكتت الشَّريعة عن الإشارة لجنسها فلم يذكر لها مثالاً ، ولَعَلَّ عدم ذكره وعدم ذكر غيره أيضاً لها مثالاً أو مثالاً حقيقياً مما يؤيد القول بعدم وجود نوع بهذه الصفة .

أمَّا المصلحة التحسينية التي يرفضها الغزالي فقد تقَدَّم ذكر أمثلتها بالفرض والتقدير عند الكلام على الشروط ، فقد تضمنت هذه الأمثلة وغيرها مما مَرَّ بيانه أقسام المصالح من حيث كونها ضرورية وحاجية

وتحسينية ، ومن حيث اعتبارها وإلغاؤها ، ومن حيث عمومها وخصوصها ببعض الأفراد ، كما بينت فيها معنى الملاءمة وعدمها .

خلاصة لما تقَدَّم :

اعتبر الغزالي المصلحة الضرورية والحاجية دون التحسينية بشروط أربعة ، يفهم من هذه الشروط أنَّ كُلاًّ من الحاجية والضرورية لهما حالتان : حالة ملائمة ، وهي كونها - أي المصلحة - لها جنس بعيد يشهد لها ، وحالة غرابة وعدم ملاءمة وهي خلوها عن جنس يشهد لها ، وهي المصلحة المردودة عنده التي قال : إنَّها مسكوت عنها ؛ لأنَّ اشتراط هذه الشروط يدلُّ على ذلك ، ولو لم يكن هناك حالة غير حالة الملاءمة لما كان هناك داع للشروط .

كما يفهم من كلامه أنَّ هاتين المصلحتين يجوز اتباعهما سواء قطع بهما أو ظناً ، لأنَّه لم يشترط القطع في المصلحة . كذلك يؤخذ منه جواز العمل بهذه المصالح سواء كانت عامة في جميع النَّاس أو أغلبهم أو في أفرادهم .

يقول الغزالي بعد ذكر جميع تقسيمات المصلحة : « وكل ذلك حجة بشرط ألا يكون غريباً بعيداً ، وبشرط ألا يصادم نصاً ولا يتعرض له بالتغيير »[1] . الإشارة راجعة إلى ما اعتبر جنسها من المصالح ، وكانت ضرورية أو حاجية عامة أو غالبة أو خاصة ، كما يفهم منه أنَّ الخلاف الذي

(١) شفاء الغليل ص ٢١٠، ٢١١ .

أورده في أول الكلام على المصلحة من حيث الاحتجاج بها وعدمه منسحب على جميع أفرادها ، أعني : ضرورية وحاجية وتحسينية ، فجميع هذه الأنواع مترددة بين القبول والرد ، فمقبولة مطلقاً عند بعض العلماء ، ومردودة كذلك عند بعض آخر ، ومفصل فيها بين أن تكون تحسينية فترد أو غيرها فتقبل ، كما هو مذهب الغزالي ، وعلى هذا فليس هناك نوع متفق على القول به من هذه الأنواع .

ثُمَّ ما السبب الذي رد به الغزالي المصلحة التحسينية ؟ هل هو كونها تحسينية سواء لاءمت أم لم تلائم ، أم أنَّ كونها تحسينية ملازم لعدم الملاءمة لا ينفك عنه ؟ .

الذي يفيده كلام الغزالي أنَّ التحسينية غير ملائمة لأنَّ وصفها بكونها لا دليل عليها ، وأنَّ الحكم بمقتضاها حكم بالهوى والاستحسان كما مَرَّ كثيراً ، وأنَّ الأخذ بها في القياس إنَّما هو لقيام الحكم الشَّرعي شاهداً عليها ، وذلك عند وجودها مع الحكم من غير أن ينص على علة حكمها أو يجمع عليها .

وإلى هنا أقف عن الكلام في المصلحة عند الغزالي في شفاء الغليل ، وأشرع في مذهبه في المستصفى . والله أعلم .

***

المبحث الثاني
مذهب الغزالي في المستصفى

سنسير على نفس الطريق الذي سرنا به في بيان مذهب الغزالي في شفاء الغليل ، وهو تقديم كلامه بصورة مختصرة عن المصلحة من حيث حقيقتها وأقسامها ، والمأخوذ به منها من المردود عنده ، وشروط الأخذ في ذلك ، ثُمَّ نفرد بناء على ذلك مذهبه وأدلته فيما ذهب إليه .

حقيقة المصلحة عند الغزالي في المستصفى :

ذكر الغزالي في هذا الكتاب معنيين للمصلحة : لغوياً واصطلاحياً .

المعنى اللغوي :

عرفها لغة : بأنَّها « عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة » .

والمعنى الاصطلاحي :

هو المحافظة على مقصود الشَّارع ، ومقصود الشَّارع هو حفظ الدِّين والنَّفْس والنَّسْل والعقل والمال [1] .

موازنة بين التعريفين :

بالنظر إلى التعريفين : اللغوي والاصطلاحي ، نجدهما عبارة عن فعل فاعل تكون عاقبته نتيجة مقصودة لذلك الفاعل ، فقد عبر في الأول بالجلب وهو السوق ، وبالثاني بالمحافظة ، وكل منها فعل فاعل متوصل به إلى أمر .

---

(١) انظر التعريفين في ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ من المستصفى .

إلا أنَّ المعنى اللغوي أعَمُّ من الإصطلاحي عموماً مطلقاً ، ذلك لأنَّ الجلب الذي وقع جنساً في التعريف اللغوي يشمل أي فعل يصدر من فاعله ، سواءً كان الفعل مأذوناً فيه شرعاً أم لا ، كانت المنفعة المتوصل إليها شرعية ، أي أذن الشَّرع في تحصيلها أم لا .

أمَّا بالنسبة للمعنى الاصطلاحي فإنَّ من المعلوم أنَّ مقاصد الشَّارع إنَّما يتوصل إليها بوسائل خاصة حددها الشَّارع ليتوصل بها إلى تلك المقاصد ، فهذه الوسائل أخص منها في المعنى اللغوي .

فعلى هذا فكل معنى اصطلاحي يصدق عليه أنَّه معنى لغوي ، وليس كل معنى لغوي معنى اصطلاحياً .

مثال ذلك العقوبات الشَّرعية المؤدية إلى حفظ النُّفُوس ، يصدق عليها كل من المعنيين لأنَّها فعل مؤد إلى نتيجة .

أمَّا المعاملة المؤدِّية إلى الربا فهي ينطبق عليها التعريف اللغوي دون الاصطلاحي لعدم الإذن في هذه المعاملة المؤدية إلى المصلحة ، ويتبع ذلك عدم الإذن بما جاء عن طريقها من الربا . والله أعلم .

المصلحة عند الغزالي وسيلة لا مقصد :

ومن هذا التعريف للمصلحة عند الغزالي يتبين لنا أنَّ المصلحة عنده من قبيل الوسائل ، فهي كل طريق يؤدِّي إلى مقصود الشَّارع ، سواء أدَّى إلى ذلك مباشرة أو بواسطة ذلك ، لأنَّه مَثَّلَ لها بالحكم الشَّرعي وهو مؤد إلى المقصود مباشرة ، لأنَّ الجناة إذا علموا بالعقوبة انكفوا عن مقارفة الجنايات .

كما أنَّه مثل لها بالعلة والسبب المؤدِّي إلى هذا الحكم ، وهي سبب ووسيلة مؤدية إلى مقصود الشَّارع بواسطة الحكم المترتب عليها .

فقد قال بعد ذكر حقيقة المصلحة : « وإذا أطلقنا المعنى المخيل أو المناسب في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس »(١) .

وكُلٌّ من المخيل والمناسب لقب من ألقاب العلة التي يبنى عليها الحكم ، وقد أطلق عليها أنَّها مصلحة ؛ لأنَّ الجنس المشار له في هذا النص هو ما قَدَّمَه من المصلحة .

ثُمَّ مَثَّل للمصلحة بمثال آخر يخالف هذا ، فقال : « ومثاله - أي هذا الأصل - قضاء الشَّرع بقتل الكافر المضل ، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته فإنَّ هذا يفوت على الخلق دينهم ... »(٢) . فقد جعل مثال المصلحة عبارة عن قضاء الشَّرع بقتل ... إلخ ، وقضاء الشَّارع حكمه ، ثُمَّ علل الحكم بالقتل والعقوبة في هذا النص بأنَّه يفوت على الخلق دينهم ، ففي بقاء مثل هذا تفويت للدِّين وفي قتله بقاء الدِّين ، ففي قتله إذاً محافظة على الدِّين ، والمحافظة هي المصلحة .

تقسيمات المصلحة

قَسَّمَ الغزالي المصلحة تقسيمين :

الأول : إلى ضرورية ، وحاجية ، وتحسينية .

ومَثَّلَ للأولى بقتل الكافر المضل ، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته

---

(١) المستصفى جـ١ ص ٢٢٧ .

(٢) المصدر السابق .

كما تقَدَّم ، للحاجة بتسليط الولي على تزويج الصغيرة من كفء ، وهو طلبه من الولي أن يزوج الصغيرة التي تحت ولايته من ذي كفاءة ومماثلة لها .

ووجه كون هذه المصلحة حاجية أنَّه لا ضرورة إلى تزويج الصغيرة إلا أنَّه محتاج إليه في اقتناء المصالح والظفر بالكفء خشية عدم العثور عليه عند البلوغ والحاجة إلى النكاح ، ومثال التحسينية سلب العبد أهلية الشَّهادة ، أي منعه من أن يشهد على غيره ، ومنعه من ذلك حكم ، وهو مصلحة عند الغزالي لأنَّه يؤدِّي إلى مقصود وهو السير بالنَّاس على المألوف لهم عادة ، وهو أن يكون مَنْ يقوم بالشَّهادة عليهم مرفوع القدر والمنزلة »[1] .

التقسيم الثاني :

قَسَّمَهَا الغزالي إلى ما اعتبرها الشَّارع ، وإلى ما ألغاها ومنع بناء الأحكام عليها ، وإلى ما لم يعتبره ولم يلغه ، فالأول : مقبول ، والثاني : مردود ، والثالث : مختلف فيه ، وهو المسمَّى بالمصلحة المرسلة ، فقبله قوم مطلقاً ، ورده قوم كذلك ، وفصَّل قوم كما مَرَّ في عرض المذاهب .

المقدار الذي أخذ به الغزالي من المصلحة المرسلة :

لقد مَرَّ تقسيم المصلحة إلى : ضرورية ، وحاجية ، وتحسينية ، وهذه الأقسام كما هي أقسام للمصلحة المعتبرة أيضاً أقسام للمرسلة ، فإذاً ما الذي يأخذ به الغزالي من هذه الأقسام ؟ .

الذي يقف على كلام الغزالي ، وينظر فيه نظراً صحيحاً يجده لا يقول

---

(١) انظر الصفحات : ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ .

بالمصلحــة المرسلة إلا إذا كــانت في أول مــرتبــة من هـذه المراتب وهي الضرورية التي هي أقوى أنواع المصالح ، أمَّا المرتبتان الأخيرتان فلا يقول بهما إذا أرسلتا عن شهادة الأدلة الخاصة أو المعينة لهما ، بل يجعل القول بهما في هذه الحالة ضرب من الحكم بالهوى والاستحسان الذي لا يقره الشَّرع .

وإليك نَصُّ الغزالي في المستصفى نقلاً عن الرَّازي والتفتازاني :

قال الرَّازي في المحصول نقلاً عن الغزالي : « أمَّا الواقع في محل الحاجة والتتمة فلا يجوز الحكم بمجرده ، لأنَّه يجري مجرى وضع الشَّرع بالرأي ، أمَّا الواقع في رتبة الضرورة فلا يبعد أن يؤدِّي إليه اجتهاد مجتهد »[1] .

وقال التفتازاني : « قال الإمام الغزالي : من المصالح ما شهد الشَّرع باعتباره ، وهي أصل في القياس وحجة ، ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصَّوم في كفارة الملك وهو باطل ، ومنها ما لم يشهد له لا بالاعتبار ولا بالإبطال ، وهذا في محل النظر ... ثُمَّ ذكر عن الغزالي قوله : والمصالح الحاجية والتحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم تعْتضد بشهادة الأصول لأنَّه يجري مجرى وضع الشَّرع بالرأي . وإذا اعتضد بأصل فهو قياس .

وأمَّا المصلحة الضرورية فلا بعد في أن يؤدِّي إليها رأي مجتهد ، وإن لم يشهد لها أصل معين كما في مسألة الترس »[2] .

---

(١) المحصول - مخطوط مكتبة الأزهر تحت رقم ٢١٤٧ - صفحة ٨٢٠ .
(٢) انظر التلويح جـ ٢ ص ٣٩٤ .

أمَّا عبارته في المستصفى فقد وقع فيها من التحريف والخطأ ما أفسد معناها ، لذلك لم نستند إليها في أخذ مذهب الغزالي [1] .

(١) لقد وجدت النص في جميع الطبعات التي عثرت عليها محرفاً . وقد بذلت جهدي قبل العثور على نص التفتازاني في الوقوف على المراد منه ، وذهبت إلى حمله وتأويله وتخريجه على وجه يصح ، ولكن لم أظفر إلا على مجرد الوهم الذي لا يغني عن الحق شيئاً ، والتأويلات البعيدة بل التي لا وجه لها ولا يسندها مستند إلى أن عثرت على نص التفتازاني في تقرير الشربيني على حاشية البناني على جمع الجوامع ، ففتشت عليه في كلام التفتازاني فوجدته كما ذكره الشربيني ، وها هو الذي أثبته في صدر البحث .

وإليك نص الغزالي في المستصفى قال : « فإذا عرفت هذه الأقسام فنقول : الواقع منها في الرتبتين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجرده إن لم يعتضد بشهادة أصل إلا أنه يجري مجرى وضع الضرورات ، فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد الشرع بالرأي فهو كالاستحسان ، فإن اعتضد بأصل فذاك قياس وسيأتي . أمَّا الواقع في رتبة الضرورات فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد له أصل معين » .

والتحريف في هذا ظاهر ولذلك لزم التناقض ، لأنه قال أولاً : إن الرتبتين لا حجة فيهما إلا إذا اعتضد بأصل معين ، ثم قال فيهما الحجة وإن لم يعتضدا ، فهذا تناقض لأن ما خلا عن شهادة الأصول تارة قبله وتارة لم يقبله ، ويناقض أيضاً القول بقبوله قوله فيما بعد : وإن لم يشهد له الشرع مرفوض لأنَّه قول بالهوى كما مَرَّ في مبحث الاستحسان . والعبارة الصحيحة هي : « فنقول الواقع في الرتبتين الأخيرتين لا يجوز الحكم في مجرده إن لم يعتضد بشهادة أصل لأنه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي فهو كالاستحسان فإن اعتضد الأصل فذاك قياس وسيأتي . أما الواقع في رتبة الضرورات فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد له أصل معين ومثاله أن الكفار لو تترسوا . . . إلخ .

فيكون قد أخطأ الناسخ أو الطابع فأدخل على كلمة « لأنه » من قول الغزالي لأنه يجري مجرى . . . إلخ . همزتين إحداهما قبل اللام والأخرى قبل النون ، وصير =

توضيح مذهب الغزالي بالتمثيل

مَثَّل الغزالي لما ذهب إليه في المصلحة بما إذا تترس الكفار ببعض المسلمين الذين وقعوا أسرى تحت أيديهم ، بحيث يكون جيش المسلمين المقاتل بين أمرين لا ثالث لهما : إمَّا أن يكف عن ضرب الكفار لأن في ضربهم ضرب الأسرى ، فتكون النتيجة المقطوع بها أو القريبة من القطع أن يضرب الكفار المسلمين ثُمَّ يضربوا الأسرى المتترس بهم ، فيكون في الكف ضرب الجيش والأسرى ، وهذه مفسدة عظيمة ، وإمَّا أن يضربوا الكفار فيتسبب عن ذلك قطعاً ضرب الأسرى الذين جعلوا ترسا ؛ فيؤدِّي ذلك إلى الانتصار على الكفار واستئصال شأفتهم ، إلا أنَّ هذا لا يحصل إلا بإزهاق أرواح بعض المسلمين بأيدي إخوانهم من غير ذنب اجترموه ، وتكون النتيجة في ذلك حفظ باقي المسلمين ، وهم جمع كثير في نظير قتل جزء منهم وهو الترس .

= همزة لأنه ألفاً، فجاءت العبارة محرفة هكذا : « إلا أنه » مكونة من إلا الاستثنائية وأن واسمها بدلاً من لام التعليل وأن واسمها .

ثم كتب بعد كلمة « وضع » الآتية في قوله : « لأنه يجري مجرى وضع » كلمة الضرورات التي ستأتي في السطر التالي وتابع في كتابة ما بعدها من الكلمات وهي قوله : فلا بعد في أن يؤدي إليها اجتهاد مجتهد » .

والصواب كتابة الشرع بعد قوله وضع ، فتكون العبارة كما قدمنا : وضع الشرع بالرأي فهو ... إلخ .

كذلك كرر هذه العبارة مرتين وهي قوله : « الضرورات فلا بعد أن يؤدي إليها اجتهاد مجتهد» ، كما أنه كرر عبارة : « وإن لم يشهد» مرتين أيضاً فمظاهر الخطأ هي تكرير الهمزتين ، وتكرير العبارتين وإضافة وضع للضرورات بدل إضافتها للشرع ، فجاءت العبارة مضطربة ينبئك عن هذا ما ذكرناه من أنَّه هو النَّص الصحيح ، وتؤيده عبارة التفتازاني والرازي المتقدمتين .

والذي يفيده كلام الغزالي أنَّ مثل هذا الحكم المتقَدِّم يتردد فيه نظر المجتهدين بين الجواز وعدمه ، يؤخذ ذلك من قوله في المصلحة الضرورية : « فلا بعد في أن يؤدِّي إليها اجتهاد مجتهد » .

وسبب تردده - والله أعلم - أنَّ كل واحد من الأمرين لا يخلص من شيء يجعل الإنسان أول الأمر يحجم عن إبداء الرأي فيه ، فالإقدام على قتل الترس فيه قتل نفس زكية بغير نفس ولا ذنب ، وفي الامتناع عن القتل ضياع للمسلمين جيشاً وترساً ، إلا أنَّ الحكم بقتل الترس والمصير إليه لأجل حياة المسلمين هو الذي يترجح عند الغزالي ، وذلك لما يأتي :

أولاً : أنَّ الأسير مقتول بكل حال سواء بأيدي المسلمين أو الكفار ، فلا فائدة في الكف عن قتل الكفار لأجل حياة أسير مدة ثُمَّ يكون عاقبته القتل قطعاً أو ظناً قريباً منه .

ثانياً : أنَّ في الترك ضياع جميع المسلمين ، وفي قتل الترس حياة الباقي منهم غير الترس ، ومن المقرر شرعاً أنَّ الأمر إذا دار بين ضررين ارتكب أخفهما ، وقتل عدد معين من الأسارى أخفّ من قتل عدد لا حصر له ولا عَدَّ ، فإنَّ من مقاصد الشَّرع منع القتل جملة ، فإذا لم يتأت ذلك كما هنا صرنا إلى تقليل القتل (١) .

---

(١) انظر : المستصفى جـ١ ص ٢٤٩ ، ٢٩٥ .

شروط أخذ الغزالي بالمصلحة المرسلة

لقد تقَدَّم أنَّ المصلحة التي يجوز اتباعها عند الغزالي هي المصلحة الضرورية ، فإذاً هي موضوع الشروط ، ولذا ذهب بعض العلماء إلى عدم جعل الضرورية شرطاً وإنَّما هي مكان للشروط ، قال حلولو : « قال الغزالي في المستصفى : لا يقبل الحاجي وحصر المقبول في مرتبة الضرورات بشرطين :

أحدهما : أن تكون كلية ، والثاني : أن تكون قطعية »[1] .

أمَّا الغزالي فجعل الشروط ثلاثة ، ولعله لاحظ أنَّ المتحدث عنه المصلحة المرسلة ، فهي إذاً مكان الشروط ، وكذا من اختار مذهبه من العلماء، والخطب في ذلك سهل ؛ لأنَّ جميع هذه الصفات لابد من توافرها في العمل بالمصلحة عند الغزالي ، سواء جعلت جميعها شروطاً أو بعضها شروطاً وبعضها موضعاً للشروط .

وإليك شروط الغزالي في المصلحة المرسلة ، لقد ذكر أنَّ المصلحة الممثل لها بالمثال المتقَدِّم إنَّما عمل بها لما تضمنته من كونها ضرورية لتوقف حفظ المسلمين عليها ، وكلية لتعلقها بحفظ جميع المسلمين .

وقطعية لأنَّنَا على يقين أو ظن يقرب منه أنَّنَا لو لم نقتل هذا الترس لاستؤصل المسلمون واحتلت ديارهم ، لأنَّ الجيش إذا دمر سهل الاستيلاء على البلاد وقتل المسلمين وردهم عن دينهم إن استطاعوا لذلك سبيلاً ، وما يتبع ذلك من المفاسد .

---

(١) حلولو على جمع الجوامع ص ٢٣٠ .

وإليك نص الغزالي في ذلك قال : « فيجوز أن يقول قائل : هذا الأسير مقتول بكل حال ، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشَّرع ؛ لأنَّا نعلم قطعاً أنَّ مقصود الشَّرع تقليل القتل ، كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان ، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل » .

ثُمَّ قال : « فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين ، وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف أنَّها : ضرورية ، قطعية ، كلية »[1] .

وإذا نظرنا إلى كلام الغزالي المتقَدِّم نجده متضمناً لشرط آخر لم يذكره الغزالي ضمن الشروط ، وهو كون المصلحة راجحة على غيرها وأولى إذا كانت غير معارضة بما هو مرجوح ، ولم ينصّ الغزالي على هذا لأنَّه شرط عام في كل دليل ، ولا يذكر من شروط الشيء إلا ما كان خاصاً به كما يقولون ، فإذا اعتبرنا هذا تكون شروط العمل بالمصلحة عند الغزالي أربعة .

محترزات هذه الشروط

فخرج بالضرورية ما إذا كانت المصلحة حاجية أو تحسينية ، وذلك إذا تترس الكفار بقلعة بمسلم ، فلا يجوز لنا والحالة هذه ضرب الترس ، إذ المصلحة المترتبة على هذا ليست ضرورية ، إذ لا ضرورة بالمسلمين إلى فتح هذه القلعة .

وخرج بالقطعية ما إذا كان قتل الكفار المتترسين غير مقطوع به في

(١) المستصفى جـ١ ص ٢٩٤ .

المثال المذكور فلا يجوز رمي الترس (١) .

وخرج بالكلية المصلحة المترتبة على رمي أحد من في السفينة ، وهي نجاة بقية من فيها ، فإنَّ هذه المصلحة وإن كانت ضرورية وقطعية وراجحة لأنَّها مصلحة مجموعة وهي أرجح من مصلحة الأفراد ، إلا أنَّها ليست كلية راجعة لجميع المسلمين ، وإنَّما هي راجعة إلى عدد محصور منهم ، وهم باقي من في السفينة ، فليست مثل المصلحة المترتبة على رمي الترس وهي حفظ كافة المسلمين .

وهناك مانع آخر وهو أنَّ مَنْ في السَّفينة ليس بعضهم أولى بالرمي من

---

(١) قال ابن العربي في تفسير قوله تعالى : ﴿ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ ﴾ في سورة الصافات [الآية : ١٤١] مبيناً الأماكن التي يكون فيها الاقتراع : قول الله تعالى : ﴿ فَسَاهَمَ ﴾ الآية نص على القرعة ، وكانت في شريعة من قبلنا جائزة في كل شيء على العموم على ما يقتضيه موارد أخبارها في الإسرائيليات .

وجاءت في شرعنا على الخصوص .

ثُمَّ قال : وقد وردت في الشرع في ثلاثة مواطن :

الأول : كان النبي ﷺ إذا أراد سفراً أقرع بين نسائه فأيتهنَّ خرج سهمها خرج بها .

الثاني : رفع إليه أن رجلاً أعتق ستة أعبد في مرض موته لا مال له غيرهم فأقرع بينهم فأعتق اثنين ، وأرق أربعة ، وهذا مما رآه مالك والشافعي وأبو حنيفة .

الثالث : أن رجلين اختصما في مواريث درست فقال لهما عليه السلام : اذهبا وتوخيا الحق واستهما وليحلل كل واحد منكما صاحبه .

فهذه ثلاثة مواطن ... وجريان القرعة فيها لرفع الإشكال وحسم داء التشهي .

ثُمَّ ذكر أن الاقتراع على إلقاء الآدمي في البحر لا يجوز فكيف بالمسلم ، ومن ظن جواز ذلك نظراً لقصة يونس عليه السَّلام فكلامه فاسد » ببعض التصرف .

انظر جـ٤ ص ١٦١٠ ، ١٦١١ ، وجـ١ ص ٢٧٣ من أحكام القرآن لابن العربي .

غـيـره فكيف يتـوصل إلى تعـيـين البـعض المرمي ؟ فـإن توصل إلـى ذلك بالقرعة فلا يصح ؛ لأنَّ القرعة ليست مشروعة في مثل هذه الحادثة .

ويخرج بهذا الشرط أيضاً ما إذا جاءت جماعة وأشرفوا على الهلاك، وكان في أكل واحـد منهم حياة الباقـين ، فـلا يجوز لهم أكل واحـد منهم ليحفظوا نفوسهم بذلك ؛ لعدم كلية المصلحة حينئذ .

وخرج بشرط رجحان المصلحة المترتبة على ضرب المتهم بالسرقة ليقر وهي إنقاذ المال لأهله ؛ لأنَّ الإقرار بالسرقة عن طريق الضرب وإن كان فيه مـصلحة وهي حفظ أمـوال النَّاس ، إلا أنَّ هناك مـصلحـة أقـوى من تلك المصلحة ، وهي مصلحة المتهم ، إذ ربما يكون بريئاً فيكون ضربه محض الأذيـة وهي مفسـدة ، ففي تحصيل هذه المصلحة ضرر على المتهم إذا كان بريئاً .

وإذا نظرنا إلى مفسـدة ضـرب البرىء نجـدها أعظم من مـفسـدة ترك ضرب المجرم ليقر ، هكذا قال الغزالي ونسب ذلك لمالك -رضي الله عنه- وهو مردود [١] .

---

(١) أولاً : من حيث نسبة ذلك لمالك ، فإنَّ هذا لم يثبت عن مالك ، وإنما هو قول سحنون ، وهو غير معول عليه في المذهب كما قال البناني على جمع الجوامع . انظر : البناني جـ٢ ص ٢٩٧ .

والذي عليـه المعـول عند المالكيـة أنّه لا يتـوصل إلى الإقـرار عن طريق الضـرب والتهـديد، فإذا توصـل إليه بهذا الطريق فغير معتبر ، قال في التبصـرة لابن فرحون : « ويثبت حكم السرقة بالإقرار والشهادة ، أمَّا الإقرار فإن كان طوعاً وتمادى عليه عمل بمقتضـاه، فإن أقر بعد أن هدد فقال مـالك : لا يؤخذ به » . تبصرة ابن فرحون جـ٢ ص٢٥٤ .

=

وهذا المثال يخرج بشرط كونها قطعية أيضاً لأنَّه غير مقطوع بوجود المال لدى المتهم لاحتمال كونه بريئاً .

وإليك كلام الغزالي في محترزات هذه الشروط قال : « وليس في معناها ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم إذ لا يحل رمي الترس ، إذ لا ضرورة فبنا غنية عن القلعة ، فنعدل عنها إذا لم نقطع بظفرنا بها ، لأنَّها ليست قطعية بل ظنية ، وليس في معناها جماعة في سفينة لو طرحوا واحداً منهم لنجوا وإلا غرقوا بجملتهم ؛ لأنَّها ليست كلية إذ يحصل بها هلاك عدد محصور ، وليس ذلك كاستئصال كافَّة المسلمين ، ولأنَّه لا يتعين واحد للإغراق إلا أن يتعين بالقرعة ولا أصل لها ، وكذلك جماعة في مخمصة لو أكلوا واحداً بالقرعة لنجوا فلا رخصة فيه ، لأنَّ المصلحة ليست كلية ، ثُمَّ أشار لمحترز الشرط الرابع بقوله : « فإن قيل فالضرب بالتهم للاستنطاق بالسَّرقة مصلحة فهل تقولون بها ؟ قلنا : قد قال بها مالك - رضي الله عنه - ، ولا نقول بها لا لإبطال النظر إلى جنس المصلحة لكنه لأنَّ هذه مصلحة تعارضها أخرى وهي مصلحة المضروب .

= ثانياً : أن القائل بهذا القول سحنون ، وهو يشترط في ذلك اشتهار المتهم بالسرقة ، ومعلوم أنَّه إذا اشتهر بذلك غلب على الظن كونه هو السارق ، فكان جانب كونه مذنباً أرجح .

يقول الدردير مبيناً لمذهب سحنون : « قال سحنون يعمل بإقرار المتهم بإكراهه ... إن ثبت عند الحاكم أنَّه من أهل التهم فيجوز سجنه وضربه ويعمل بإقراره » . الشرح الكبير جـ٤ ص ٣١٧ . وإلى رد قول سحنون أشار خليل بقوله : « وثبتت أي السرقة بإقرار إن طاع وإلا فلا » . انظر : متن خليل مع الشرح جـ٤ ص ٣١٧ .

فإنَّه ربما يكون بريئاً من الذنب ، وترك الضرب في مذنب أهون من ضرب بريء .

مذهب الغزالي في المستصفى أو المذهب الرابع

وبعد أن بيَّنا رأي الغزالي في المأخوذ به من أقسام المصلحة المرسلة والشروط التي اشترطها لهذا الأخذ ، يظهر لنا جلياً أنَّ مذهب الغزالي هو الأخذ بالمصلحة المرسلة إذا كانت ضرورية قطعية كلية راجحة ، وردها إذا كانت تحسينية ، أو حاجية ، أو غير مقطوع بها ، أو كانت غير كلية ، أو كان غيرها من المصالح مساوياً لها أو راجحاً عليها ، فهي جائزة عند استيفاء الشروط ممنوعة عنده عند عدم هذه الشروط .

دليل الغزالي فيما ذهب إليه

لقد استدَلَّ الغزالي ومَنْ ذهب إلى مذهبه على كون المعمول به من المصالح المرسلة هو الضروري فقط بعدة أدلة :

الأول : ما استدلَّ به الغزالي في المستصفى :

قد قَدَّمْنَا أنَّ الغزالي يعتبر من المصالح ما هو ضروري عند عدم معارضتها والراجح من الضروري عند معارضته لضروري آخر . وهذا الدليل أقامه الغزالي في وجه فريقين من النَّاس : فريق يرى القول بالمصلحة الضرورية إلا أنَّه يمنع القول بها إذا عارضها ضروري آخر ، ولا يقَدِّم ضرورياً على آخر ، أو لا يقَدِّم مصلحة ضرورية ثبتت بالأدلة العامة

مهما كانت أرجحيتها على مصلحة ثبتت بدليل خال ، والغزالي يرى تقديم المصلحة الأولى وهي التي سمَّاها بالمصلحة المرسلة على الثانية ، فإذاً الخلاف بين هؤلاء وبين الغزالي ليس في أصل القول بالمصلحة المرسلة الضرورية ، فهذا متفق عليه بينهما ، وإنَّما الخلاف في أي المصلحتين تُقَدَّم عند تعارضهما ، فغير الغزالي يُقَدِّم ما شهدت له الأدلة المعينة ، وإن كانت المصلحة مرجوحة ، والغزالي يقدم المصلحة المرسلة عند أرجحيتها على هذا النوع .

أمَّا الفريق الثاني فهو ينكر العمل بهذا النوع من المصلحة مطلقاً ضرورياً أو حاجياً أو تحسينياً ، ويتبع ذلك بالطبع إنكار رجحانها على غيرها .

فإذاً خصوم الغزالي نوعان : نوع منهم لا يرون التعلق بهذه المصلحة المرسلة لا لإنكار المصلحة المرسلة ، وإنَّما ذلك لما عارضها عندهم من الأدلة [1] ، فرأوا قوة هذه الأدلة على ما اعتمده الغزالي ، ونوع آخر لا

---

(١) يدلُّ على هؤلاء المخالفين له في الترجيح قول الغزالي : « فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد »، قال هذا في شأن المصلحة الضرورية بشروطها فأفهم كلامه هذا أنَّه يجوز أن يؤدي اجتهاد مجتهد آخر إلى غير ذلك ، وقد صَرَّح بذلك في موضع آخر حيث قال : « قلنا : لهذا نرى المسألة في محل الاجتهاد ولا يبعد المنع من ذلك »، فإذاً المسألة خلافية بين القائلين بالمصالح المرسلة .

وأشار إلى أن خلافهم إنَّمَا هو في ترجيح إحدى المصلحتين لا في أصل المصلحة المرسلة بقوله : « وحيث ذكرنا خلافاً فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين ، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى » ، وقال في مسألة الترس بالذات : « فإذاً منشأ الخلاف في مسألة الترس الترجيح » . انظر : المستصفى جـ١ ص ٢٩٤ ، ٣٠٢ ، ٣١١ ، ٣١٢ .

يعترفون بشرعية هذه المصلحة ، لأنَّ المصلحة الشَّرعية عندهم ما نَصَّ عليها الشَّارع أو أجمعت عليها الأمة فقط ، كما هو مذهب بعض المنكرين للمصالح المرسلة ، أو ما قيس من المصالح على هاتين المصلحتين زيادة على المنصوص عليها والمجمع عليها ، كما هو رأي جمهور المنكرين .

حصر محل الخلاف :

يستفاد مما قَدَّمْنَاه أنَّ الفريق الأول يتفق مع الغزالي ومَنْ رأى رأيه في المصلحة الضرورية التي لا معارض لها ، ويخالفه في المصلحة المرسلة التي عورضت بمصلحة دلت عليها النصوص المعينة . أمَّا الفريق الآخر فإنَّه يختلف مع الغزالي في المصلحتين : أعني التي لم يعارضها دليل والتي عارضها دليل .

دليل الغزالي :

مضمون هذا الدليل هو أنَّ المتتبع لموارد الشَّرع وأحكامه يرى فيها أموراً كثيرة من الأدلة في شتَّى المناسبات والأماكن ، يرجع مضمونها إلى المحافظة على مقصود الشَّرع وعلى ترجيح أحد المقصودين على الآخر عند التعارض ، والمصلحة التي اعتمدنا عليها من هذا النوع فتكون معتبرة شرعاً .

ومعنى هذا أنَّ الأدلة تضافرت من الكتاب والسنة والإجماع وقرائن الأحوال على جواز اتباع هذه المصلحة التي ذهب إليها الغزالي ، غير أنَّ هذه الأدلة ليست أدلة خاصة معينة ، وإلا لكان الدليل قياساً لأنَّه هو الذي يحتاج إلى وجود أصل معين يلحق به الفرع ، والمصلحة المرسلة ليست لها

أصول معينة ، إلا أنَّ المتتبع لأدلة الشَّرع يجدها قد تناولت هذه المصلحة لا في مسألة واحدة أو مسائل أو باب من أبواب الفقه ، بل يجدها مستفيضة في الدلالة على اعتبارها ، ولهذا سمِّيت مرسلة لإرسالها وإطلاقها عن التقييد بدليل معين كما هو شأن القياس .

فإذا طلبنا في الشَّرع مثلاً حكماً لمسألة الترس أو لمسألة الساعي في الأرض بالفساد وغير ذلك من المسائل المفتى فيها بدليل المصالح المرسلة ، لا نجد نصاً من الكتاب أو السنة كما لا نجد إجماعاً ، بحيث يفيد دليل من هذه الأدلة : أنَّ الكفار إذا تترسوا بأسراكم ولم تتمكنوا من ضربهم إلا بضرب الترس ، وإذا تركتم ضربه استأصلوكم مع الترس ، فيجوز لكم والحال هذا أن تضربوا الترس بغية الوصول إلى قتل الكفار ليسلم بقية المسلمين ودينكم ومالكم ، كما أنَّنا لم نجد نصاً على مسألة شبيهة بهذه المسائل بحيث يجمع بينها وبين هذه المسائل جامع معتبر شرعاً حتَّى نقول : إنَّها دَلَّ عليها القياس ، وإنَّما الذي نجده دالاً على هذه المسائل ، هو ما قَدَّمْنَاه من مجموع أدلة تضافرت مع اختلاف موضوعاتها على الدلالة على شيء واحد ، وهذا النوع من الدليل شبيه بالتواتر المعنوي[1] .

مثال ذلك : حفظ النفوس ، فقد نهى الشَّارع عن قتلها ، قال تعالى : ﴿ وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ﴾ [2] ، وأوجب القصاص على

---

(١) انظر في كون هذا النوع من الاستدلال شبيه بالاستدلال بالتواتر المعنوي : الموافقات جـ١ ص ٣٦ .

(٢) سورة الإسراء : الآية ٣٣ .

قاتلها ، قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ﴾ الآية[١] .

وأوجب على الإنسان سد رمقه ولو من الميتة ، قال ابن العربي : « قال العلماء : مَن اضطُرَّ إلى أكْلِ المْيتَة وَالدَّم ولحم الخنزير فَلَمْ يأكل دَخَلَ النَّارَ إلا أن يَعْفُوَ اللهُ عَنهُ »[٢] ، وفرض الزكاة لتسد حاجات الفقراء والمساكين قال تعالى : ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾[٣] ، وقال تعالى : ﴿ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾[٤] ، وأقيمت موازين العدل والإنصاف ، قال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ ﴾ الآية[٥] .

فهذه الأدلة لم ترد في موضوع واحد ، بل في مواضيع متعددة لكنها كلها تدور حول أمر واحد هو حفظ النفس وصيانتها عن الضياع والتلف .

وإليك نص الغزالي المتضمن لما وضحناه سابقاً في هذا الدليل ، قال : « وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد ، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات ، تسمَّى لذلك مصلحة مرسلة »[٦] .

---

(١) سورة البقرة : الآية ١٧٨ .
(٢) انظر : أحكام القرآن لابن العربي جـ١ ص ٥٦ .
(٣) سورة البقرة : الآية ٤٣ .
(٤) سورة الأنعام : الآية ١٤١ ، وانظر : أحكام القرآن لابن العربي جـ٢ ص٧٤٨ .
(٥) سورة النحل : الآية ٩٠ .
(٦) المستصفى ص ٣١١ .

وقد أشار الشَّاطبي إلى هذا النوع من الأدلة المسمَّى بالاستقراء أو التواتر الشبيه بالتواتر المعنوي في المقدمة الثالثة من كتاب الموافقات ، وذكر أنَّه ليس مفيداً لمطلق الدلالة بل مفيد للقطع بها أيضاً ، وإليك نصُّه في ذلك وإن كان فيه طول ، قال في مبحث الدلالة : « وإنَّما الأدلة المعتبرة هنا - أي في إفادة القطع - المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتَّى أفادت فيه القطع ، فإنَّ للإجماع من القوة ما ليس للافتراق ، ولأجله أفاد التواتر القطع ، وهذا نوع منه فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب ، وهو شبيه بالتواتر المعنوي ، بل هو كالعلم بشجاعة علي - رضي الله عنه - وجود حاتم ، المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما »(١) .

ثُمَّ مثل للمسائل التي ثبتت بهذا الطريق بقوله : « فقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أنَّ الشَّريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي : الدِّين ، والنَّفْس ، والنَّسْل ، والمال ، والعقل ، وعلمها عند الأمة كالضَّروري ، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين ، ولا شهد لها أصل معين يمتاز برجوعها إليه ، بل علمت ملاءمتها للشَّريعة بمجموعة أدلة لا تنحصر في باب واحد ، ولو استندت إلى شيء معين لوجب عادة تعيينه ، وأن يرجع أهل الإجماع إليه وليس كذلك ؛ لأنَّ كل واحد منها بانفراده ظني ، ولأنَّه كما لا يتعين في التواتر المعنوي أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبر واحد دون سائر الأخبار ، كذلك لا يتعين هنا لاستواء جميع الأدلة في

(١) الموافقات جـ١ ص ٣٦ ، ٣٧ .

إفادة الظن على فرض الانفراد ، وإن كان الظن يختلف باختلاف أحوال الناقلين ، وأحوال دلالات المنقولات وأحوال النَّاظرين في قوة الإدراك وضعفه وكثرة البحث وقلته ، إلى غير ذلك [1] .

ثُمَّ بيَّن وجه ثبوت هذه الضروريات عن هذا الطريق بالتمثيل ، فقال : « فالنَّفْس نهي عن قتلها ، وجعل قتلها موجباً للقصاص متوعداً عليه ، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك ، ووجب سد رمق المضطر ، ووجبت الزكاة والمواساة والقيام على مَنْ لا يقدر على إصلاح نفسه ، وأقيمت الحكام والقضاة والملوك لذلك ، ورتب الأجناد لقتال مَنْ رام قتل النَّفْس ، ووجب على الخائف من الموت سد الرمق بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير إلى سائر ما ينضاف إلى هذا [2] .

ثُمَّ بيَّن الشَّاطبي أنَّ هذا النوع يصلح أن يكون من أدلة المصالح المرسلة فقال : « وينبني على هذه المقدمة معنى آخر ، وهو أنَّ كل أصل شرعي لم يشهد له أصل معين ، وكان ملائماً لتصرفات الشَّرع ، ومأخوذاً معناه من أدلته ، فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه ، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به ، لأنَّ الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تَقَدَّم ؛ لأنَّ ذلك كالمتعذر .

ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك

---

(١) الموافقات جـ١ ص ٣٨ .

(٢) المصدر السابق جـ١ ص٣٩ .

والشَّافعي ، فإنَّه وإن لم يشهد للفرع أصل معين ، فقد شهد له أصل كلي ، والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين ، وقد يربو عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه ، كما أنَّه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب التراجيح[1] .

فكلام الشَّاطبي في هذه الفقرات المتقدمة يكون كالشَّرح لما أوجزه الغزالي في تلك الكلمات ، وكالتمثيل والتوجيه والتعليل له ، وهذا من أكبر الأدلة التي جعلتنا نحكم بأنَّ الشَّاطبي والغزالي يسيران على نهج واحد ، بل لَعَلَّ الأول ينهل من معين الثاني كما شوهد في هذه الفقرات التي يستفاد منها أنَّها بسط لكلام الغزالي ، كما يمكن أخذ تأثر الشَّاطبي بالغزالي من كلامه في الاعتصام ، وتمثيله لهذا الأصل على نمط ما ذكره الغزالي في كتابه المستصفى وشفاء الغليل .

وانظر إلى كلام الشَّاطبي أخيراً : « والأصل الكلي إذا كان قطعياً ... إلخ » مع قول الغزالي مجيباً على من اعترض عليه في تجويز قتل الترس عملاً بمقتضى هذا الأصل : « قال المعترض : إن في قتل الترس مخالفة قوله تعالى : ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا ...﴾ الآية[2] ، وقوله تعالى : ﴿ وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ﴾ [3] ، قال الغزالي مجيباً : وقول القائل هذا سفك دم محرم معصوم يعارضه أنَّ في الكف عنه إهلاك دماء

(١) الموافقات جـ١ ص٤٠ .

(٢) سورة النساء : الآية ٩٣ .

(٣) سورة الإسراء : الآية ٣٣ .

معصومة لاحصر لها ، ونحن نعلم أنَّ الشَّرع يؤثر الكلي على الجزئي ، فإنَّ حفظ أهل الإسلام عند اصطلاح الكفار أهم في مقصود الشَّارع من حفظ دم مسلم واحد ، فهذا مقطوع به من مقصود الشَّرع ، والمقطوع به لا يحتاج إلى شهادة أصل »(١) .

فقد بَيَّن هذا النص أنَّ المصلحة المترتبة على قتل الترس أقوى من المصلحة المترتبة على إبقائه لو فرضنا عدم تعرض الترس للفناء . والمصلحة الأولى ثابتة بشبه التواتر المعنوي والدليل غير المعين ، والمصلحة الثانية ثابتة بالدليل المعين ، فقد قدمت المصلحة المرسلة على المصلحة المعينة ، وما ذاك إلا لإفادة أدلة المصلحة المرسلة القطع ، كما قال الغزالي . وهذا مقطوع به من مقصود الشَّرع .

فأفاد كلام الغزالي عين ما أفاده كلام الشَّاطبي من تقديم المصلحة المرسلة على غيرها أحياناً عند التعارض ، شأن الأدلة المعينة عند تعارضها ، فهذا دليل على أنَّ الرجلين يسيران في طريق واحد . ولأجل هذا لم نعتمد في نقل مذهب مالك على الشَّاطبي ، بل على غيره من بقية المالكية الذين لم يتأثروا في ذلك بغيرهم .

---

(١) المستصفى جـ١ ص٣٠٢، ٣٠٣ .

الدليل على ترجيح هذه المصلحة التي ذهب إليها الغزالي على غيرها :

لقد قَدَّمنا دليل الغزالي على المصلحة المرسلة كما رآها وأنَّها مأخوذة من أدلة الشَّرع ، والآن سنورد دليله على كون هذه المصلحة بشروطها أرجح من غيرها .

وقبل أن نورد دليله نذكر أنَّ جميع ما ذكره الغزالي من أمثلة للمصلحة لا يخلو من معارض يعارضها ، ولأجل وجود هذه المعارضة يتردد المجتهد في الحكم بإحدى المصلحتين ؛ لأنَّ أمامه أمرين : أحدهما : سلوك طريق مؤدٍّ إلى مصلحة عظيمة مع ارتكاب فعل فيه مفسدة خفيفة بالنسبة لهذه المصلحة ، أو بتعبير أوضح : إنَّ في اختيار أحد الأمرين تحقيق مصلحة كبرى مع إهدار مصلحة صغرى نسبياً ، والثاني عكس هذا وهو التضحية بمصلحة عظمى في نظير الحصول على مصلحة أقل منها ، وكُلٌّ من الفريقين له أدلة تؤيده .

وسبب هذا التردد أن كُلاً منهما وجد في أدلة الشَّرع ما يؤيد ما ذهب إليه ، فمَنْ رأى قتل الترس لأجل حفظ الكثير وجد في تصرفات الشَّرع ما يؤيد ما ذهب إليه وهو التضحية بالبعض في سبيل الكل ، فقد أباح الشَّارع قطع اليد المتآكلة لأجل قيام باقي الجسم .

وكذا مَنْ منع مسألة الترس نظر في تصرفات الشَّرع فوجد ما يمنع ترجيح الكثير على القليل ، إذ قد اتفق الفقهاء على عدم إلقاء بعض مَنْ في

السفينة لنجاة الباقين ، مع أنَّ هـذا فيه تضحية بالقليل في سبيل إنفاذ الكثير ، فلأجل ذلك منع من مسألة الترس [١] .

وبعد ما ذكرناه من هذه المقدمة نرجع إلى ذكر دليل الغزالي فيما ذهب إليه .

دليل الغزالي :

يرى الغزالي أنَّ المصلحة المرسلة المتقَدِّمة فيها موافقة لمقصود الشَّرع ، وفي اتباع غيرها مخالفة لمقصود الشَّرع ، وكل مصلحة كذلك يجب اتباعها روماً لموافقة الشَّرع ، وابتعاداً عن مخالفته .

أمَّا وجه موافقتها لمقصود الشَّرع فقد تقَدَّمَ في الدليل على إثبات كون هذه المصلحة مصلحة شرعية قبل هذا الدليل الذي نحن بصدد الحديث عنه .

وأمَّا وجه كونها يجب اتباعها فالدليل عليه أنَّ من المقرر شرعاً : ارتكاب أخف الضررين سعياً في دفع أشدهما ، وهذه قاعدة من القواعد الفقهية الكلية ، وقد ارتكزت على أمور كثيرة في الشَّريعة تسندها وتجعلها مما علم من الشَّرع قطعاً [٢] ، وعلى سبيل المثال نجد أنَّ الشَّارع أوجب الجهاد مع العلم بضياع بعض النُّفوس فيه قصداً لتحصيل أكبر المصالح ،

---

(١) قال الغزالي : فإذاً منشأ الخلاف في مسألة الترس الترجيح ، إذ الشرع ما رجح الكثير على القليل في مسألة السفينة ، ورجح الكل على الجزء في قطع اليد المتآكلة ، وهل يرجح الكلي على الجزئي في مسألة الترس فيه خلاف . انظر : المستصفى جـ١ ص٣١٢ .

(٢) قال السيوطي في الأشباه في قاعدة الضرر يزال : إنَّه نشأ عنها قاعدة هي إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما . الأشباه والنظائر ص٨٧ .

وهي حفظ دين المسلمين الذي هو أعظم مصلحة من حفظ نفوسهم [1] .

وكذا أباح المهادنة والانسحاب عند عظم المفسدة في الثبات ، وذلك إذا زاد العدو على نصف المسلمين مع التقارب في العدد والعتاد[2] ، وكما أذن في قطع بعض الأعضاء الفاسدة لإصلاح بقية الجسم [3]، وأذن في إباحة تناول الأدوية مع ما فيها من المفاسد عند تناولها من إيلامها وقبح مذاقها وكراهة النُّفوس لها [4] .

وأباح قتل النفوس قصاصاً وحداً صيانة لمصالح أكبر من مصلحة المحدود ، قال تعالى : ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ﴾ [5] . كُلٌّ هذه المصالح ضَحَّى بها الشَّارع لأجل الحصول على مصالح أعظم منها .

فهذه المثل التي سقناها وغيرها مما لا يحصى كثرة دليل على دفع أشد الضررين بأخفهما . ويلاحظ أنَّ هذه الأدلة التي سقناها لم تدل على ما نحن بصدده من أمثلة المصالح المرسلة بعينها لا نصاً ولا قياساً ، ولكنَّها دلت عليها بطريق آخر ، وهو أنَّ الذي يقف على أمثال هذه الأدلة ينقدح في ذهنه علم يقيني أو قريب منه أنَّ الشريعة دلت على جواز ارتكاب أخف الضررين لدفع ما هو أشد ضرراً منه عند عدم التمكن من دفعهما معاً ،

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ج١ ص٩٤ ، وقد ذكر في هذا الكتاب ثلاثة وستون مثالاً للمصالح التي اعتبرها الشَّارع لرجحانها .

(٢) المصدر السابق ص٩٥ .

(٣) الموافقات جـ٢ ص٣٠ .

(٤) المصدر السابق ج٢ص٣٠ .

(٥) سورة البقرة : الآية ١٧٩ .

وهذه الدلالة عامة في كل واقعة تحدث إذا استوفت تلك الشروط التي ذكرها الغزالي للمصلحة . وإليك نص الغزالي مستدلاً على ذلك ، قال : « يمكن إظهار هذه المصالح في صيغة البرهان ، إذ تقول في مسألة الترس ، مخالفة مقصود الشَّرع حرام وفي الكف عن قتال الكفار مخالفة لمقصود الشَّرع » [1] ، فتكون النتيجة عن قتال الكفار في مسألة الترس حرام لمخالفته لمقصود الشَّرع .

ومن المعلوم أنَّ الحرام منهي عنه ، فيكون الكف منهي عنه ، والنهي عن الشيء أمر بضده ، فيكون قتل الترس مأمور به وهو المطلوب ، إذ معنى كون هذه المصلحة شرعية يعني أنَّها مطلوبة للشَّرع .

وقد وجَّه الغزالي كون الكف مخالفاً لمقصود الشَّرع بقوله : « قهر الكفار واستعلاء الإسلام مقصود ، وفي هذا استئصال الإسلام واستعلاء الكفر » [2] . أي في الكف عن قتل الترس استئصال ... إلخ .

أمَّا كون مخالفة مقصود الشَّرع حرام فمسلم .

ووجه كون قتل الكفار بقتل الترس مأمور به فقد بينه الغزالي بقوله : « والجزئي محتقر بالإضافة إلى الكلي ، وهذا جزئي بالإضافة ، فلا يعارض بالكلي » [3] . والمشار إليه بقوله : وهذا هو عدم قتل الترس ، والكلي هو حياة ما عدا الترس المستلزمة لقتل الترس .

---

(١) المستصفى جـ١ ص٣١٢ .
(٢) المصدر السابق جـ١ ص٣١٣ .
(٣) المصدر السابق .

ثُمَّ استدلَّ الغزالي على كون الجزئي محتقراً بالنسبة إلى الكلي بقوله : « قد عرفنا ذلك لا بنص واحد معين بل بتفاريق أحكام ، واقتران دلالات لم يبق معها شك في أنَّ حفظ الإسلام ورقاب المسلمين أهم في مقاصد الشَّرع من حفظ شخص معين في ساعة أو نهار ، وسيعود عليه الكفار بالقتل ، فهذا مما لا شَكَّ فيه . كما أبحنا أكل مال الغير بالإكراه لعلمنا بأنَّ المال حقير في ميزان الشَّرع بالإضافة إلى الدم، وعرف ذلك بأدلة كثيرة [1] .

وقد بيَّنا فيما تقَدَّم وجه دلالة ما ذكره الغزالي من تفاريق الأحكام واقتران الدلالات على مقصوده ، وهو ترجيح إحدى المصلحتين على الأخرى .

وقد نظر الغزالي لاحتقار الجزئي بالنسبة إلى الكلي بإباحة مال الغير لمن اضطر إليه ، بجامع أنَّ كُلاً منهما فيه ضياع مصلحة حقيرة في سبيل حفظ مصلحة جليلة .

الاعتراض على استدلال الغزالي على ترجيح إحدى المصلحتين على الأخرى :

اعترض من يرى عدم جواز ترجيح أحد المصلحتين في المسائل المتقدمة على الأخرى بعدة اعتراضات :

أولاً : قالوا : لا نسلم قولك : إنَّ في الكف عن قتل الترس مخالفة لمقصود الشَّرع ، بل في الكف امتثالٌ لأمر الله تعالى القاضي بوجوب حفظ النَّفْس وعدم التعرض لها بالقتل ، وهذا عين موافقة الشَّرع .

---

(١) المستصفى جـ١ ص٣١٣، ٣١٤ .

أجاب الغزالي بأنَّ الكف يترتب عليه امتداد أيدي الكفار للمسلمين باستئصالهم ، أو صدهم عن دينهم وهتك أعراضهم ، وسلب أموالهم وهذه مخالفة لمقصود الشَّرع ، إذ مقصود الشَّرع حفظ المسلمين ودينهم وعرضهم ومالهم .

ثانياً : اعترضوا بأنَّه كما أنَّ حفظ جميع المسلمين مقصود ، كذلك حفظ بعض الأفراد كالترس مقصود ، وفي قتل الترس مخالفة لهذا المقصود ، فقد أدَّت موافقتكم للمقصود إلى مخالفتكم لمقصود آخر ، هو حفظ دم الترس ، ومعنى هذا أنَّ ما ذهبتم إليه من قتل الترس بحجة أنَّ في الكف عنه مخالفة للمقصود ، معارض بمثله ، وهو أنَّ في قتل الترس أيضاً مخالفة للمقصود .

أجاب الغزالي بالتسليم بأنَّ حفظ الترس مقصود كحفظ جميع المسلمين ، وأنَّ في هذا معارضة مقصود بمقصود ، ولكن الفيصل في هذه الحالة هو النظر في المتعارضين من حيث القوة والضعف ، وقد نظرنا فوجدنا أنَّ مصلحة الترس حقيرة بالنسبة لمصلحة باقي المسلمين وذلك لتعلقها بالأفراد ، وأن مصلحة حفظ الجماعة عظيمة بالنسبة لمصلحة الترس فقَدَّمْنَا الثانية على الأولى .

ثالثاً : اعترضوا بأنَّا لو سلمنا بأنَّ في القتل مصلحة جماعية وفي الكف مصلحة فردية ، لكنَّا لا نسلم أنَّ حفظ مصلحة الجماعة مقدمة على حفظ مصلحة الفرد ، إذ تقديم إحدى المصالح على الأخرى إنَّمَا يعلم عن طريق الشَّارع بتنصيصه على ذلك أو بالقياس على منصوص ، وليس شيء من

ذلك عندكم ، فلا يثبت لكم ما ادعيتم من تقديم مصلحة المجموعة على مصلحة الأفراد .

أجاب الغزالي : بأنَّ تقديم المصالح الجماعية أو العظيمة ثبت بنصوص كثيرة فائقة الحصر ، دلت بمجموعها على ما ذهبنا إليه دلالة قطعية لا يبقى معها أدنى شك أو ريب لمستريب .

وقد قَدَّمْنَا بسط النصوص الدالة على تقديم المصلحة الغالبة على المصلحة المغلوبة ، وذكرنا في ذلك كلام الشَّاطبي وابن عبد السَّلام اللذين هما كالشرح لما أجمله الغزالي هنا .

وإليك نص ما دار بين الغزالي وخصومه في هذه المناظرة ، يقول الغزالي في ذلك بعد ذكره الدليل الدال على الإذن في قتل الترس : « فإن قيل : لا ننكر أنَّ مخالفة مقصود الشَّرع حرام ، ولكن لا نسلم أنَّ هذه (أي مسألة الكف عن قتل الترس) مخالفة . قلنا : قهر الكفار واستعلاء الإسلام مقصود ، وفي هذا استئصال الإسلام ، واستعلاء الكفار .

فإن قيل : فالكف عن المسلم الذي لم يذنب مقصود ، وفي هذا مخالفة للمقصود .

قلنا : هذا مقصود ، وقد اضطررنا لمخالفة أحد المقصودين ، ولا بد من الترجيح ، والجزئي محتقر بالإضافة إلى الكلي ، وهذا جزئي بالإضافة فلا يعارض بالكلي .

فإن قيل : مسلم أنَّ هذا جزئي ، ولكن لا يسلم أنَّ الجزئي محتقر بالإضافة إلى الكلي ، فاحتقار الشَّرع له يعرف بنصٍّ أو قياس على

منصوص . قلنا : قد عرفنا ذلك لا بنص واحد معين ، بل بتفاريق أحكام واقتران دلالات لم يبق معها شك في أن حفظ خطة الإسلام ورقاب المسلمين أهم في مقاصد الشَّرع من حفظ شخص معين في ساعة أو نهار ، وسيعود الكفار عليه بالقتل ، فهذا مما لا شك فيه [1] .

قد يقول قائل : إنَّ هذه الأدلة والاعتراضات كلها موجهة إلى مثال الترس ، والذي نريد أن نثبته دليلاً كاملاً شاملاً لجميع الجزئيات ، لا جزئياً مما اشتمل عليه هذا الدليل .

والجواب : أنَّ الغزالي لم يقم الدليل على هذا المثال لأنَّه مثال للترس أو لمعنى خاص بالترس ، و إنَّمَا أقامه لمصلحة ضرورية كلية قطعية تتمثل في الترس كما تتمثل في غيره ، فلا مفهوم لخصوصية المثال في الاستدلال .

ويفهم إرادة التعميم في جميع أفراد المصلحة ترساً وغيره من بعض عباراته المفيدة للعموم والشمول ، كقوله – أي الغزالي – : « الجزئي محتقر بالإضافة إلى الكلي » [2] .

وقوله : « وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها » [3] .

والمعاني المشار إليها هي كون المصلحة ضرورية قطعية كلية .

---

(١) المستصفى جـ١ ص٣١٣، ٣١٤ .
(٢) المصدر السابق جـ١ ص ٣١٣ .
(٣) المصدر السابق جـ١ ص ٣١١ .

كما يفهم التعميم من قوله : لأنَّا نعلم أنَّه إذا تعارض شران أو ضرران ، قصد الشَّرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين[1] ، فسوقه لهذه العبارات العامة في مجال الاستدلال دليل على أنَّه يقيم الأدلة لكلي المصلحة لا لجزئيٍّ من جزئياتها .

دليل من منع ترجيح المصلحة المرسلة على غيرها :

استدلوا بأنَّ ترجيح هذه المصلحة يؤدِّي إلى قتل مسلم بلا ذنب ، والقتل بلا ذنب لا يجوز ؛ لقوله تعالى : ﴿ **وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا** ﴾[2] ، وقوله تعالى : ﴿ **وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ** ﴾[3] .

وقالوا أيضاً مستدلين على عدم اعتبار مصلحة الأكثرية و إهدار مصلحة الأقلية في الشَّرع وتلخيص متمسكهم ، هو : أنَّ كون المصلحة التي ذهبتم إليها متعلقة بالكثرة من النَّاس لا يصلح دليلاً لتقديمها و إهدار مقام مقابلها ؛ لأنَّ الشَّرع قد عهدنا منه عدم الالتفات إلى الكثرة في مثال السفينة ، كذلك لم يلتفت إلى هذه الكثرة فيما إذا تترس كافر بمسلم يريد قتل عدد محصور من المسلمين ، فلا يجوز لهم قتل هذا الترس بغية المحافظة على دماء العشرة ، بل مثلهم في هذا مثل عشرة أكرهوا على قتل واحد بحيث لو لم يقتلوه لقتلوا ، أو ألجأتهم الضرورة وحفاظهم على أنفسهم إلى أكل واحد بحيث لو لم يأكلوه لماتوا جوعاً .

(١) المستصفى جـ١ ص ٣١٤ .
(٢) سورة النساء : الآية ٩٣ .
(٣) سورة الإسراء : الآية ٣٣ .

فهذه المثل لم تجز في الشَّرع مع وجود ما استندتم إليه من الكثرة ، فلو كانت تصلح مستنداً للترجيح لجاءت هذه المسائل على خلاف ذلك ، فلما لم تأت كذلك علمنا أنَّ الشَّرع لم يجعل للكثرة اعتباراً ، فلا يجوز بناء على هذا ما ذهبتم إليه من المصلحة .

أجاب الغزالي على هذا : بأنَّنَا لم نذهب إلى ما ذهبنا إليه في هذه المصلحة إلى مجرد الكثرة ، بل راعينا مع ذلك شيئاً آخر قد غاب عن أنظاركم ، ولم تلتفتوا إلى تأثيره فيما ذهبنا إليه ، وهو كون الكثرة غير محصورة ، إذ هذا هو محط استنادنا ، وليس هو مجرد الكثرة حَتَّى يرد علينا ما ذكرتموه ، ونحن نعلم أن للشارع التفاتاً إلى الكثرة غير المحصورة ، ألا ترون أن الإنسان لو اشتبهت أخته بنساء بلده وأراد الزواج ، جاز له أن يتزوج منهن مع احتمال أن تكون المتزوج بها أخته ، ولو اشتبهت بنساء محصورات لم يجز له ذلك . وما ذاك إلا لتفريق الشَّارع بين الكثرة أو الكلي المحصور ، وبين الكلي غير المحصور ، فنحن فيما ذهبنا إليه سائرون على نهج ملائم لتصرفات الشَّرع لا على ما يخالفه كما زعمتم ، وما ذكرتموه من أنَّ اتباع أمثال هذه المصالح فيه المخالفة تمنع ذلك فيما نحن بصدده ، و إنَّمَا نقول بهذا المنع كما تقولون به في غير هذه الصورة ، فإنَّ هذه الصورة ليست داخلة فيما اعترضتم به من قتل النَّفْس ، بل ما ذكرتموه من منع قتل النَّفْس مخصوص بغير أمثال هذه المصالح ، ومعلوم لديكم أنَّ الكفار لو ترسوا بنسائهم وأطفالهم لجاز لنا قتلهم بلا خلاف ، مع عموم النهي عن قتل النساء والأطفال ، إلا أنَّ المنع من قتلهم خص بغير هذه

الصورة ، وهي صورة التترس بهم ، فكذا هنا في مثال الترس مثلاً نخص عموم المنع من قتل النَّفْس بغير هذه الصورة .

على أنَّ ما ذهبتم إليه من المنع من هذه المصالح مستندين إلى أنَّ في العدول عنه سفك دم معصوم ، معارض بأنَّ في هذا المنع سفك دماء معصومة لا حصر لها كما تَقَدَّم ، وسفك دم أولى من سفك دماء عديدة كما هو معلوم من عادة الشَّرع كما تَقَدَّم[1] . والله أعلم .

وإليك مقالة المخالفين والرد عليهم من كلام الغزالي - رضي الله عنه - ، قال المخالفون : « ما بالنا نقتل من لم يذنب قصداً ونجعله فداء للمسلمين ، ونخالف النص في قتل النَّفْس التي حرم الله إلا بالحق » . أجاب الغزالي بقوله : « قلنا : لهذا نرى المسألة في محل الاجتهاد ولا يبعد المنع من ذلك » ، ومعنى هذا أنَّ ما أوردتموه من دليل المنع له مكان من النظر ، ولا يستبعد أن يذهب إليه ذاهب ، إلا أنَّ هذا أمر مرجوح لدينا ليس بالقوي ، فلم نذهب إليه بل ذهبنا إلى غيره لقوته .

وإلى هنا نكون قد انتهينا مما أورده الغزالي من أدلة على دعوته من إثبات شرعية هذه المصلحة ، وإثبات أرجحيتها على غيرها ، وكون هذه الأرجحية شرعية ، وما ورد على ذلك من مناقشات الخصوم ، والجواب عليها ، وكذلك أدلة المخالفين له ومناقشتها . وسننتقل إلى ذكر الأدلة التي لم يذكرها الغزالي ، و إنَّمَا ذكرها غيره ممن وافقه في المذهب .

---

(١) انظر : المستصفى جـ١ ص ٣٠٣ .

دليل الرَّازي :

هذا الدليل أقامه الفخر الرازي حجة على الاقتصار على الضروري من المصالح دون اتباع غيرها .

وذلك أن الرَّازي كالغزالي يرى أنَّ الحكم بالمصالح الحاجية والتحسينية عند خلوها عن شهادة الأصول حكم بالرأي والهوى ، وما كان كذلك فهو باطل ، فيكون الحكم بهذه المصالح باطلاً .

الدليل على أنَّ الحكم بها حكم بالهوى أنَّ هذه المصالح عبارة عما لم يرد من الشَّارع اعتبارها ولا إلغاؤها ، فالعمل بمقتضاها تشريع جديد ، وإحداث لما لم يكن معروفاً في الشَّرع ، فيكون سنده مجرد الهوى .

وكون الاستناد إلى مجرد الهوى باطلاً معلوم بالضرورة ؛ لأنَّ الذي أُذن لنا فيه إنَّمَا هو التصرف والنظر فيما هو مشروع ، وليس لنا التصرف فيما ليس مشروعاً ، قال تعالى : ﴿ **وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** ﴾ (١)، وقد ورد عن الصحابة فرارهم عن التشريع بالرأي وإنكارهم له ، فقد قال سيدنا أبو بكر - رضي الله عنه - : أي سماء تظلني ، وأي أرض تقلني إذا قلت في دين الله بما لا أعلم .

وإليك نص الفخر في المحصول ، قال : « لا نحكم بالمصلحة المرسلة في محل الحاجة والتتمة لأنَّه إثبات(٢) شرع بالرأي » (٣) .

---

(١) سورة الإسراء : الآية ٣٦ .

(٢) في المحصول : لأنه أمات شرعاً بالرأي . وما أثبتناه يؤخذ من عبارة القرافي الآتية في الرد على الدليل .

(٣) انظر : كلام الفخر ضمن كلام القرافي في شرحه نفائس الأصول جـ٣ ص٢٠٠ .

ومثله عبارة الغزالي في المستصفى حيث قال : « والمصالح الحاجية والتحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم تعتضد بشهادة الأصول ؛ لأنَّه يجري مجرى وضع الشَّرع بالرأي »[1] .

قال في شفاء الغليل مبطلاً التمسك بالمرتبة الأخيرة من المصالح : « من المناسبات ما يقع في رتبة الضرورات ، ومنها ما يقع في رتبة الحاجات ، ومنها ما يقع في رتبة التزيينات ، فالواقع في المرتبة الأخيرة لا يجوز الاستمساك به ما لم يعتضد بشهادة أصل ، فإذا لم يرد من الشَّرع حكم على وفقه فاتباعه وضع للشَّرع بالرأي والاستحسان ، وهو منصب الشَّارعين لا منصب المتصرفين في الشَّرع ، وإنَّمَا إلينا التصرف في الشَّرع الموضوع ، فأمَّا ابتداء الوضع فليس إلى أحد من الخلق التجاسر عليه»[2] .

فهذه النصوص أفادت أنَّ وجه رفض النوعين من المصلحة أنَّ في اتباعها تشريعاً بالهوى من غير حجة شرعية .

الاعتراض على هذا الدليل :

اعترض القرافي على هذا الدليل باعتراضين :

الأول : يمنع فيه أن يكون الحكم بالمصالح حكماً بالهوى والرأي المجرد عن الاستناد إلى الشَّرع ، وذلك لأنَّ الاستقراء لموارد الشريعة دلَّ على أنَّها مراعية لمصالح العباد ، وأنَّ الرسل ما بعثوا إلا لتحقيق مصالح الخلق ودفع المفاسد عنهم ، ولم تنحصر مراعاتها لهذه المصالح في نوع

---

(١) ذكره في التلويح نقلاً عن الغزالي جـ٢ ص ٣٩٤ .

(٢) شفاء الغليل ص ٢٠٨ ، ٢٠٩ .

دون نوع ، بل جاء الشَّرع بمراعاة مصالح العباد الضرورية والحاجية ، والتحسينية ، فإذا وجدنا مصلحة حاجية أو تحسينية لم يشهد لها الشَّرع كما لم يردها ، غلب على ظننا الإذن في تحصيلها عملاً بما فهم من الشَّريعة من مراعاتها مصالح الخلق ، فإذاً لا نكون فيما نهجناه من العمل بالمصلحة المرسلة بجميع أنواعها عاملين بالرأي والهوى ، و إنَّمَا ذلك استناداً إلى قاعدة مقررة شرعاً ، وهي مراعاة الشرائع لمصالح الخلق .

يقول البدخشي في شأن غلبة الظن بالنسبة للمصلحة المرسلة : « لأنَّه إذا ظن أنَّ في هذا الحكم الذي جاء عن طريق المصلحة المرسلة مصلحة غالبة على المفسدة ، ومعلوم أنَّ كل مصلحة كذلك معتبرة شرعاً لزم ظن أنَّ هذه المصلحة معتبرة والعمل بالظن واجب »(١) .

الاعتراض الثاني : أنَّ المصالح المرسلة عبارة عن المصالح التي لم يرد اعتبارها ولا إلغاؤها شرعاً ، وهذا المعنى تستوي فيه المصالح بجميع أنواعها ضرورية وحاجية وتحسينية ، فإذا منعتم الأخذ بما عدا الأولى فيلزمكم أن تمنعوا ذلك فيها بطريق الأولى ، إذ علة المنع عندكم أنَّ في ذلك إثباتاً للأحكام بالهوى ، وإثبات الضروري بالهوى أشد وأفظع في اتباع الهوى من غيره لأنَّ الضروري أساس الدِّين ، فإذا منع ما هو دونه في الرتبة فأولى أن نمنع ذلك فيه ، وذلك لأنَّ كل هذه المصالح لم يرد فيها شرع معين ، وحيث كان عدم وروده في بعضها علة لاتباع الهوى كان عدم وروده في الضروري كذلك ؛ لاشتراكه مع غيره في عدم ورود دليل خاص معين يدلُّ عليها .

(١) البدخشي جـ٣ ص ١٣٦ .

وإليك نص القرافي المتضمن للاعتراضين ، قال معترضاً على الإمام الرَّازي فيما أورده من دليل : « قلنا عليه سؤالان :

أحدهما : المنع ، بل ما ثبت ذلك إلا باجتهاد صحيح ، وأنَّ الاستقراء دل على أنَّ الشَّرائع مصالح ، وأنَّ الرسل - عليهم السَّلام - إنَّمَا بعثوا بالمصالح ودرء المفاسد ، فمن أثبت ضرورة أو حاجة أو تتمة بالمصالح ، فقد اعتمد على قاعدة الشرائع فلا يكون إثباتاً للشَّرع بالهوى .

وثانيهما : أنَّه إن كان إثباتاً بالهوى فينبغي أن يمنع ذلك في الضرورة بطريق الأولى ، فلأن الضرورة أهم الديانات فإذا منعنا اتباع الهوى فيما خف أمره أولى أن نمنعه فيما عظم أمره »[1] .

تعقيب :

لا شَكَّ أنَّ الواقف على الدليل المتقدم ، وما اعترض به القرافي عليه ، يرى أنَّ الاعتراض الأول وارد على الدليل ؛ لأنَّ المصلحة إذا لم يرد دليل من الشَّرع على خلافها وانضم لذلك مراعاة الشَّارع للمصالح ، ترجَّح جانب اعتبارها على إلغائها ، فكان طرف العمل بها أرجح و أقوى من طرف تركها ، فتكون مظنونة والعمل بالظن واجب كما تقَدَّمَ عن البدخشي ، كما أنَّ دعوى استناد المصلحة إلى الهوى باطلة ؛ لأنَّ العامل بها متمسك بما فهم من الشَّرع من مراعاة المصالح ، وهذا اجتهاد صحيح كما قال القرافي لا حكم بالهوى .

---

(١) نفائس الأصول جـ٣ ص ٢٠٠ .

أمَّا الاعتراض الثاني فيمكن للإمام أن يرده بأنَّ المصلحة الضرورية طلبها مؤكد بالنسبة لغيرها من الحاجية والتحسينية ؛ لأنَّها أساس المصالح فيعمل بها مطلقاً مرسلة ومقيدة ، فليست مساوية لغيرها حَتَّى يحكم به لغيرها من إثبات الشَّرع بالهوى ، ذلك لأن الضرورية ما كانت إحدى الضروريات الخمس : حفظ الدِّين ... إلخ .

وهذه وإن لم تشهد لها الأصول المعينة إلا أنَّ استقراء موارد الشَّريعة دلَّ على اعتبارها ، وأنَّها مرعية بأدلة فاقت الحصر أفادت القطع بها كما مَرَّ عن الغزالي والشَّاطبي قريباً .

اعتراضات أخرى على كلام الغزالي :

لقد قَدَّمْنَا ما اعترض به المسلِّمون لأصل المصلحة المعترضون على ترجيحها ، أو على الاقتصار على الضروري منها .

أمَّا هذه الاعتراضات التي سنوردها هنا فهي ممن ينكرون المصالح المرسلة جملة أو يسلمون المصالح إلا أنَّهم يعترضون على ما ذهب إليه الغزالي من حيث إنَّه شيء لا يمكن تحققه حَتَّى يحتج له ، فهو محض الخيال ولا فرض .

أولاً : اعتراض من ينكرون الوقوع :

قال الأبياري مناقشاً للغزالي في أنَّ ما ذهب إليه لا يتصور وقوعه ووجوده في الخارج بل هو مجرد خيال ، لا واقع له في الشَّرع .

يقول الأبياري : « ما قاله غير صحيح ، واعتبار الصور الثلاث وهي

كونها ضرورية قطعية كلية ، أمر لا يتصور ، ولا وقوع له في الشَّريعة أصلاً »[1] .

وقال ابن المنير[2] : « إنَّ ما ذهب إليه الغزالي لا يمكن تصوره عادة ولا شرعاً ، أمَّا عادة فلأنَّ القطع في الحوادث المستقبلية لا سبيل إليه ، إذ هو غيب عنَّا ، وأمَّا شرعاً فلأنَّ الصَّادق المعصوم أخبر بأنَّ الأمة لا يسلط عليها عدو يستأصل شأفتها » . ثُمَّ قال : « وحاصل كلام الغزالي رد الاستدلال لتضييقه في قبوله باشتراط ما لا يتصور وجوده »[3] ، فكلام ابن المنير كالشرح والتوجيه لكلام الأبياري ، ففيه توجيه عدم تصور الوقوع .

الإجابة على الاعتراض :

أجاب الزركشي على ما اعترض به ابن المنير بقوله : هذا تحامل منه ، فإنَّ الفقيه يفرض المسائل النادرة لاحتمال وقوعها ، بل المستحيلة لرياضة الذهن .

قال الزركشي : أمَّا ما احتج به في الحديث فلا حجة له فيه ، لأنَّ المراد من الحديث كافة الخلق ، والغزالي إنَّمَا فرض هذا المثال في أهل محلة

---

(١) بتصرف من الضياء اللامع على جمع الجوامع ص ٢٣٠ .

(٢) هو أحمد بن محمد بن منصور المنعوت ناصر الدين المعروف بابن المنير الجروي الجذامي الإسكندري، كان إماماً بارعاً برع في الفقه ورسخ فيه . وفي الأصلين والعربية وفنون شتى، وله اليد الطولى في علم النظر تتلمذ على ابن الحاجب، ولد سنة ٦١٠ هـ، وتوفي سنة ٦٨٣ هـ . الديباج المذهب في تراجم المالكية ص ٧١ وما بعدها .

(٣) بتصرف من البحر المحيط جـ٣ ص ٢٤١ ، وإرشاد الفحول ص٢٤٣ .

بخصوصهم استولى عليها الكفار لا جميع العالم ، وهذا واضح[1] .

وقد مَرَّ في كلام الغزالي ما يشير إلى ما ذكره الزركشي من أنَّه لا يريد جميع المسلمين ، لأنَّه قال : إنَّ قصده من الكلي الكلي غير المحصور كأهل بلدة في مسألة مَنْ اشتبهت أخته بنساء بلدة ، فهذا يدلُّ على أنَّ المراد ليس كل الأمة ، وإنَّمَا المراد بذلك أهل محلة أو جهة خاصة[2] .

اعتراض نفاة المصلحة :

لقد استند الغزالي في إثبات هذه المصلحة على الأدلة غير المباشرة ، أو غير المعينة ، المتمثلة في اللجوء إلى ما يفهم من مقاصد الشريعة الحاصل بسبب تتبع مواردها ، وأنَّها قائمة على حفظ كل ما كان ضرورياً ، ولو لم يرد فيه دليل معين ، وأنَّها تؤثر المصلحة الكلية ، أو مصلحة الكثرة غير المحصورة على مصالح الأفراد ، وهناك من النَّاس من يرفض أن يكون ما سلكه الغزالي طريقاً لمعرفة مقاصد الشَّرع ومصالحه وذلك كالظاهرية ، والقاضي الباقلاني وأتباعه ، فهؤلاء يمكن اعتراضهم على الغزالي في أخذه بهذه المصلحة ، وإليك اعتراضهم :

أولاً : اعتراض الظاهرية :

رد الظاهرية هذه المصلحة التي رآها الغزالي ووصفوا المتبع لها بأنَّه متقول على الله تعالى ، وأنَّ اتباع هذه المصالح فاسد ، وإثبات للشَّرع

---

(١) البحر المحيط ص ٢٤١ .

(٢) انظر : حاشية البناني على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٢٩٩ ، وتعليقات الشربيني عليه .

بمحض العقول والتخرصات ، وهو من وحي الشيطان ، وشبيه بقول الفساق الذين يبيحون في سبيل التوصل إلى ما يرونه مصلحة : قتل النفوس وإهدار الدماء البريئة . وقد علمنا فيما تَقَدَّم موقف الظاهرية من تعليل الأحكام .

وأمَّا ما يتعلق به الغرض هنا فهو ما سنورد نصوص الظاهرية فيه ، قال ابن حزم راداً للمصالح المرسلة : « وأمَّا الغرض في أفعاله فليس هو شيئاً غير ما ظهر منها فقط . والغرض في بعضها أيضاً أن يعتبر بها المعتبرون ، وفي بعضها أن يدخل الجنَّة مَنْ شاء إدخاله فيها وأن يدخل النَّار مَنْ شاء إدخاله فيها .

وكُلُّ ما ذكرناه من غرضه تعالى في الاعتبار ، ومن إدخاله الجنة مَنْ شاء ، ومن إدخاله النَّار مَنْ شاء ، وتسبيبه ما شاء لما شاء ، فكُلُّ ذلك أفعال من أفعاله ، و أحكام من أحكامه ، لا سبب لها أصلاً ، ولا غرض فيها البتة غير ظهورها وتكوينها فقط ﴿ **لا يُسْأَلُ عَمَّا يفْعَلُ** ﴾[1] .

ولولا أنَّه تعالى نص على أنَّه أراد منَّا الاعتبار ، وأراد إدخال الجنة مَنْ شاء ، ما قلنا به ، ولكنَّا صدقنا ما قال ربنا تعالى وقلنا ما علمنا ، ولم نقل ما لا نعلم »[2] .

فقد أفاد ابن حزم أنَّ الأغراض والمصالح شيء ينحصر فيما ظهر من الشَّريعة بطريق النص على كونه غرضاً ومصلحة ، وأنَّ ما عدا ذلك الغرض

(١) سورة الأنبياء : الآية ٢٣ .
(٢) الأحكام لابن حزم جـ٨ ص ١١٣ .

وتلك المصلحة ليس مشروعاً ، بل هو قول على الله تعالى بغير علم ، وهو منهي عنه ، فيكون حراماً لقوله تعالى : ﴿ **وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** ﴾[1] ، فيكون ما عدا المنصوص عليه من الأغراض والمصالح حرام اتباعه والقول به ، وما عدا المنصوص شامل للمصالح المرسلة لأنَّها لم ينص على كونها مصلحة ، بل لم ينص على حكمها فضلاً عن كونها مصلحة ، فأفاد هذا الكلام رد ابن حزم لمذهب الغزالي لأنَّ المصلحة فيه لم ينص عليها .

وقد جاء كلام ابن حزم صريحاً في رد المصالح المرسلة ، وأنَّ إجراء الأحكام بمقتضاها فاسد ، يقول في ذلك : « قال أبو محمد : وقد حداهم هذا القول الفاسد إلى أن قال بعضهم بتضمين الصنَّاع ، وقالوا : في ذلك صلاح المستضعفين »[2] .

ثُمَّ ذكر ابن حزم أنَّ الحكم بمقتضى المصلحة المتمثلة في تضمين الصناع لا وجه له عند القائل به إلا مراعاة مصلحة الأكثرين ، والإغضاء عن مصلحة الأفراد .

وحكم على مثل هذا الصنيع بأنَّه مخالف للشَّرع ، لأنَّ الشَّرع حسبما ذكر لم يجعل مصلحة المجموع أولى من مصلحة الإفراد ، وأنت تراه في هذا قد نَصَّ على رَدِّ مذهب الغزالي من مراعاة الشَّارع للمصلحة الكلية ، وإهدار المصالح الجزئية في سبيلها .

وإليك نصُّه في ذلك ، قال : « قال أبو محمد - يعني نفسه - : وليت

---

(١) سورة الإسراء : الآية ٣٦ .

(٢) الإحكام لابن حزم جـ٨ ص ١١٥٢ .

شعري ما الذي جعل المستضعفين أولى بالنظر لهم من الصناع ، إلا إن كان ذلك اتباعاً لمصلحة الكثرة ، وعلى قول الفساق الذين يقولون : قتل الثلث في صلاح الثلثين صلاح ، فهذا قول الشيطان الرجيم وأتباعه ، وما جعل الله قط جميع عباده أولى بالنظر لهم من مسلم واحد يضيع من أجلهم ، ولو شاء الله تعالى أن يأمرنا بقتل الأمة كلها في مصلحة واحدة لكان ذلك حكمه ، وقد أمر الله تعالى بقتل كل من خالف محمداً ﷺ وهو رجل واحد[١] .

هذا كلام ابن حزم تجاه ما ذهب إليه الغزالي ، ومن سلك مسلكه في المصلحة ، وكذلك تجاه مذهب غيرهم ممن توسعوا في المصلحة ، بل إنَّ ابن حزم يرد ما هو أولى بالقبول مما ذكره الغزالي ، إذ كلام الغزالي كما قَدَّمْنَا مفروض في الكثرة غير المحصورة ، فيمكن ذلك في أهل بلدة معينة كما قَدَّمْنَا ، ولكن ابن حزم يجهر بأنَّ الأمة كلها لا مانع شرعاً من التضحية بمصالحها في سبيل إنقاذ مصلحة فرد واحد .

وقوله هذا إن أراد منه الجواز العقلي فمسلم به ، وأمَّا وقوعه فإنَّ الشَّريعة أفاضت في الشواهد الدالة على تقدير مصلحة المجموعة وتقديمها على مصلحة الأفراد ، وقد قَدَّمْنَا لذلك شواهد : كالجهاد فإنَّ فيه موت لبعض الأفراد لا محالة في سبيل حياة غيرهم من الأمة ، فقوله : وما جعل الله تعالي قط جميع عباده ... إلخ ، مردود عليه بما قَدَّمْنَاه في ترجيح المصلحة عند الغزالي .

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام جـ ٨ ص ١١٥٢ .

وفي هذا الذي ذكرناه عن ابن حزم ينقل الشَّاطبي عن الظاهرية قولهم بمنع المصالح التي فهمت عن طريق الاستقراء والتتبع لموارد الشَّرع من غير نظر إلى ما أفادته النصوص بمقتضى معانيها الموضوعة لها لغة ، قال الشَّاطبي وهو بصدد مذاهب العلماء في العلامة الدالة على مقاصد الشريعة ، واختلاف الأنظار فيها ، فذكر النظر الأول بقوله : « أحدها أن يقال : إنَّ مقصد الشَّارع غائب عنا حَتَّى يأتينا ما يعرفنا به ، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي مجرداً عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي » .

ثُمَّ قال : « وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقاً ، وهو رأي الظاهرية الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشَّارع في الظواهر والنصوص» [1] ، فهذا صريح في أنَّ الظاهرية لا يعتبرون التواتر شبه المعنوي المسمى بالاستقراء في معرفة المصالح الشَّرعية ، وإنَّمَا المعتبر عندهم التنصيص على ذلك صراحة ، وما عداه فلا يرونه طريقاً مفيداً لمصالح الشَّرع ، فعلى هذا يكون مَنْ سلك في التعرف على المصالح غير سبيل النصوص ، خارجاً عن جادة الطريق الشَّرعية ، وكلامه مردود عندهم ، فيدخل في المردود بطريق الأولى المصالح المرسلة . والله أعلم .

الرد على ما اعترض به ابن حزم

الرد عليه في أربعة مواضع :

الأول : إن تعريضه بأنَّ القائلين بالمصالح قائلون على الله بغير علم

---

(١) الموافقات جـ٢ ص٣٩١، ٣٩٢ .

المستفاد من قوله : « وقلنا ما علمنا ولم نقل ما لا نعلم » ، يرده أنَّ القول بمقتضى المصالح المرسلة على نهج الغزالي قول علم عن الله تعالى علماً أفاد القطع كما مَرَّت الأدلة على ذلك ، وإنَّمَا الذي يحسن أن يقال فيه هذه المقالة هو مَنْ يحصر العلم بالمقاصد في صريح النصوص ، لأنَّه قال عن الله بخلاف ما قال الله ، فيكون قوله مخالفاً ، فهو قول بغير علم عن الله تعالى لأنَّ الله لم ينص على انحصار الأحكام في النصوص .

الثاني : إنَّ قوله : إن سند الجمهور في تضمين الصناع هو الكثرة ، وتشبيهه لذلك بقتل ثلث الأمة لإصلاح ثلثيها ، قول باطل لم يقل به الجمهور ، والمعتبر عندهم إنَّمَا هو الكثرة غير المحصورة ، لا مطلق كثرة كما مَرَّ من عدم مراعاتهم لها في مسألة السفينة المشرفة على الغرق ، ومراعاتهم لها في مسألة اشتباه الأخت بنساء بلدة لكون هذه غير محصورة .

الثالث : الرد عليه في قوله : وما جعل الله جميع عباده أولى بالنظر من مسلم ، وقوله : ولو شاء الله لأمرنا بقتل الأمة كلها في مصلحة واحدة .

فيقال له : إن أردت جواز ذلك - أي عدم تقديمه لمصلحة الجميع وأمره بقتل الأمة لمصلحة فرد - عقلاً فنحن معه ، فإنَّ الجائز العقلي هو فعل كل ممكن أو تركه ، والخلق ومصالحهم من الممكن ، فللَّه أن يفعل فيهم ما يشاء ، وأمَّا إن قلت : إنَّ ذلك جائز شرعاً فهو مردود شرعاً لمجيء ما لا حصر له من النصوص الدالة على مراعاة الشريعة لمصالح الجميع وتقديمها على مصالح الفرد .

قد يقال : إنَّ ابن حزم لا يعترف بالدليل الدال على ذلك ، لأنَّه ليس بنص فلا يكون فيه رد عليه .

يقال : إنَّ محط الاستدلال هو أنَّ دلالة هذه الأدلة المستقرأة أفادت القطع أو الظن القريب منه ، ومثلها يفيد الحكم عن الله عند جميع العلماء إلا ما شَذَّ ، وما كان كذلك فهو متمسك قوي لا يضعفه مخالفة هؤلاء الشذاذ .

الرابع : إنَّ قوله : إنَّ الشَّرع جاء بقتل مخالف محمد ﷺ ، فالرد على ذلك أنَّ ما ذكرته رد عليك ، ذلك لأنَّه أفاد تقديم مصلحة ما عظمت مصلحته على غيره ، إذ إنَّ محمداً ﷺ ليس فرداً كالأفراد ، وإنَّمَا هو أمة لو وزن بجميع الخلق لرجح بهم ، ففي قتل غيره تقديم لمصلحة كبرى على مصلحة صغرى ، لأنَّه جاء لإنقاذ البشرية من الظلمات إلى النور ، ومن عالم المفاسد إلى عالم المصالح ، فمصلحته ﷺ ليست فردية . ثُمَّ إنَّ بقاءه عليه السَّلام ليس لمصلحته حَتَّى نقول في ذلك تقديم مصلحة على مصالح . وإنَّمَا بقاؤه لأجل مصلحة غيره .

على أنَّ من أمر بقتلهم لا مصلحة فيهم حَتَّى يقال ضحى بمصلحتهم في سبيل مصلحة فرد، قال تعالى : ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ ، فهو شر وفساد ، فلا مقابلة ولا معارضة . والله أعلم .

ثانياً : اعتراض القاضي الباقلاني وأتباعه :

للقاضي ومن ذهب مذهبه أن يعترض بأنَّ ما ذهبتم إليه لا دليل عليه ، لأنَّ الدليل الذي أمر الشَّارع باتباعه ، والعمل به ما جاء على لسان نبيه ، أو ما استند إليه من الإجماع ، أو ما ألحق به كالقياس ، وما ذهبتم إليه ليس واحداً من هذه ولا يكون مشروعاً ، فيكون باطلاً .

قال القاضي : « والنبي ﷺ إنَّمَا بعث ليدعو النَّاس إلى اتباعه في قوله، والمفهوم من قوله من المصالح ، فأما ما يعين ابتداء ، ولم يفهم منه فما بعث الشَّارع للدعاء إليه »[1] .

ويقول : « الكتاب والسنة متلقيان بالقبول ، والإجماع ملتحق بهما ، والقياس المستند إليهما هو الذي يعتمد حكماً أصله متفق عليه ، أمَّا الاستدلال فقسم لا يشهد له أصل من الأصول الثلاثة ، فانتفاء الدليل على العمل بالاستدلال دليل انتفاء العمل به »[2] .

فخلاصة اعتراض الباقلاني أنَّ المصلحة لا دليل عليها ؛ لأنَّ الأدلة عنده محصورة فيما ذكرها ، وهذا ليس واحداً منها .

ويمكن الرد عليه بعدم تسليم الحصر فيما ذكره ، والدليل على عدم الحصر عمل الصحابة - رضي الله عنهم - فإنَّهم عملوا بالمصلحة فجمعوا المصحف ، وضمنوا الصنَّاع ، وجعلوا حد الشرب ثمانين ، ولم يكن عملهم هذا مستنداً لواحد من الأدلة التي ذكرها ، فدلَّ عملهم هذا على عدم الحصر والتقيد بما ذكر .

وهناك كثير من الأدلة ترد اعتراضه ، وفي هذا كفاية . والله أعلم .

هذا ما يتعلق بذكر أدلة الغزالي ومن تبعه على المصلحة المرسلة ، وما ورد عليها من مناقشات واعتراضات وما أجيب به .

---

(١) المنخول ص ٣٥٦ .

(٢) البرهان ص ٢٦١ .

والذي نراه بعد هذا كله أنَّ الصحيح ما ذهب إليه الغزالي من حيث القول بهذا النوع من المصلحة ومن حيث ترجيحها على غيرها عند التعارض ، وذلك لما قَدَّمْنَاه من البراهين الساطعة القوية على ذلك ، وما ذكرناه من دفع شبه المخالفين .

أمَّا من حيث اقتصار الغزالي على هذا النوع وهو المصلحة الضرورية ، فلسنا نرى رأيه ، بل نقول : إنَّ المختار هو ما رآه غيره من إطلاق القول بالمصلحة في الأنواع الثلاثة ، ذلك لأنَّ الشَّريعة لم تأت لأجل قيام الضروريات فحسب ، بل قد جاءت كافلة لغيرها من المصالح الحاجية والتحسينية ، وإن كان كفالتها للضرورية آكد وأقوى ، إلا أنَّ كونها أكبر من غيرها لا يكون سبباً في التعلق بها دون غيرها ، والمصالح المرسلة بأنواعها الثلاثة لم يقم عليها دليل معين ، ومعروف أنَّ الشَّريعة راعت في مواردها المصالح الثلاثة ، أمَّا مراعاتها الضروريات فظاهرة مما مَرَّ ، وأمَّا الحاجيات فإنَّ رفع المشقة معلوم في الشَّريعة بالضرورة ، وأمَّا التحسينات فترجع إلى التحسين والتزيين ومكارم الأخلاق ، وقد قال ﷺ : « بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » (١) ، فكُلُّ مصلحة لم يرد فيها شيء معين ، ولم ينه عنها كان إلحاقها بالمأذون فيه أرجح وأغلب على الظن ، وغلبة الظن معمول بها في الشَّرع . والله أعلم .

---

(١) رواه الحاكم في المستدرك ، والبيهقي في السنن بلفظ : « بعثت لأتمم صالح الأخلاق » . الفتح الكبير جـ٢ ص ٨ .

اختلاف الأصوليين في مذهب الغزالي في المستصفى

قد ذكرنا مذهب الغزالي في المستصفى وحججه وموقف غيره من هذا المذهب ، والآن نريد أن نتكلم على رأي الأصوليين في هذا المذهب ، هل يتفقون على تلك الحقيقة التي قدمناها أو أن هناك من يرى مذهب الغزالي في المستصفى على خلاف ما قدمناه ، فنقول : انقسمت آراء المتكلمين على مذهب الغزالي قديماً وحديثاً إلى ثلاثة آراء :

الرأي الأول : هو أنَّ مذهب الغزالي في المصلحة المرسلة هو القول بها قطعاً إن كانت ضرورية قطعية كلية ، والقول بها من غير تردد في الأخذ إذا استوفت الشروط ، وعلى سبيل الجواز عند عدمها . فخلاصة ذلك أن الغزالي قائل بها في الحالين وإن اختلفت مرتبة القول بها من حيث القطع وعدمه .

وممن ذهب إلى هذا الرأي ابن السبكي في جمع الجوامع ، وتبعه في ذلك جمع من الأصوليين . يقول ابن السبكي : « وليس من المناسب المرسل مصلحة ضرورية كلية قطعية ؛ لأنَّها مما دلَّ الدليل على اعتبارها ، فهي حق قطعاً ، واشترطها الغزالي للقطع بالقول به لا لأصل القول »[1] .

قال البنّاني معلقاً على عبارة ابن السبكي : قلتُ : الذي يفيده صنيع المصنف ، بل تكاد أن تصرح به عبارته أنَّ الغزالي قائل بالمرسل إذا لم تكن المصلحة بالصفات المذكورة ، إذ لو كان مذهب الغزالي ألا يقول بالمرسل

---

(١) انظر : المتن مع الشرح بهامش حاشية البناني جـ ٢ ص ٢٩٨ .

إلا إذا كانت المصلحة بتلك الصفات لكان سياق الحكاية عنه أن يقول : وقبله الغزالي إن كان ... إلخ الشروط [1] .

وقال شيخ الإسلام زكريا في مختصره وشرحه : « واشترطها الغزالي للقطع بالقول بالمناسب لا لأصل القول به ، فجعلها منه مع القطع بقبولها » [2] ، فقد استفيد من كلام هؤلاء أنَّ الغزالي يقول بالمصلحة مطلقاً إلا أنَّه على سبيل القطع مع الشروط ، وعلى سبيل الجواز عند عدمها .

الرأي الثاني : أنَّ هذه الشروط لجواز العمل بالمصلحة ، وأنَّ هذا العمل الجاري على مقتضى هذه المصلحة غير قطعي ، بل يتطرق إليه الاحتمال كسائر المسائل الاجتهادية المبنية على الظن ، وبعدم هذه الشروط تكون المصلحة باطلة غير معمول بها عند الغزالي . قال بهذا الرَّازي[3] وغيره ممن اختاروا مذهب الغزالي ، وهو الذي جزم به الشربيني في تقريره[4] .

قال البيضاوي في ذلك : « الخامس : المناسب المرسل إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار الصائلين بأسارى المسلمين ، اعتبر وإلا فلا [5] .

---

(١) حاشية البناني جـ٢ ص ٢٩٨ .

(٢) انظر : ص ١٢٥ من مختصر شيخ الإسلام في الأصول ، والآيات البينات جـ٤ ص ١٠٢ .

(٣) قال الفخر : لا نحكم بالمصلحة المرسلة في محل الحاجة والتتمة ، لأنه إثبات شرع بالرأي . انظر : شرح المحصول للقرافي جـ٣ ص ٢٨٩ .

(٤) تقرير الشربيني على حاشية البناني جـ٢ ص ٢٩٨ .

(٥) المنهاج مع شرح الإسنوي جـ٣ ص ١٣٥ .

قال الإسنوي في شرح ذلك : « الثالث من المذاهب وهو رأي الغزالي واختاره المصنف أنَّه إن كانت المصلحة ضرورية قطعية[1] ... » إلخ .

ففهم من كلام البيضاوي أنَّ هذه الشروط لاعتبارها والقول بها لا للقطع بذلك ، و أفاد كلام الإسنوي أنَّ البيضاوي قد اختار مذهب الغزالي ، فيكون البيضاوي فهم من كلام الغزالي ما قَدَّمْنَاه من كون هذه الشروط لجواز العمل بالمصلحة لا للقطع بالعمل بها .

وفسر كل من ابن السبكي و البدخشي كلام البيضاوي بما يفيد ما قَدَّمْنَاه[2] ، وعبارة الزركشي صريحة في أنَّ مذهب الغزالي جواز العمل بالمصلحة مع الشروط وعدمه عند عدمها .

وإليك نصُّه قال : « المذهب الرابع : اختيار الغزالي و البيضاوي وغيرهما تخصيص الاعتبار بما إذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية ، فإن فات أحد هذه الثلاثة لم تعتبر »[3] .

فأفاد ما قَدَّمْنَاه في موضعين : الأول : قوله : تخصيص الاعتبار - أي قصر الاعتبار - وانحصاره في المصلحة مع الشروط ، وما عدا المعتبر هو الملغى فيكون غير المستوفي للشروط ملغى .

الثاني : قوله : فإن فاتت هذه الشروط ... إلخ ، فهو تصريح بما علم من قوله تخصيص الاعتبار ... إلخ ، والصَّواب عندي - والله أعلم - هو

---

(١) شرح الإسنوي على المنهاج جـ٣ ص ١٣٦ .

(٢) انظر : تكملة الإبهاج لابن السبكي جـ٣ ص ١١٧ ، و البدخشي على المنهاج في صلب الإسنوي جـ٣ ص ١٣٥ .

(٣) البحر المحيط جـ٣ ص ٢٤٠ .

ما ذهب إليه الفريق الثاني ؛ لأنَّ كلام الغزالي في المستصفى صريح في أنَّ ما عدا المشروط فيه الشروط لا يجوز التمسك به ، ولأجل ذلك مشينا في تقرير مذهب الغزالي على ما يوافق رأي الفريق الثاني .

وسنورد فيما يأتي ما يرد القول بأن الغزالي يرى القطع بها مع الشروط ، والجواز مع عدمها .

أولاً : رد جواز العمل بالمصلحة عند اختلال الشروط ، وذلك من وجوه :

الأول : أنَّ الغزالي قد قال وهو بصدد ذكر محترزات شروط المصلحة في مثال الترس ، وليس في معناها - أي المصلحة المشترطة فيها الشروط - ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم ، إذ لا يحل رمي الترس إذ لا ضرورة ، فبنا غنية فنعدل عنها ، وليس في معناها إذا لم نقطع بظفرهم بنا ، فإنَّها ليست قطعية بل ظنية[1] ، وليس في معناها جماعة في سفينة لو طرحوا واحداً منهم لنجوا وإلا غرقوا بجملتهم لأنَّها ليست كلية ، وكذا جماعة في مخمصة لو أكلوا واحداً بالقرعة لنجوا ، فلا رخصة فيه ؛ لأنَّ المصلحة ليست كلية[2] . فقوله : إذ لا يحل رمي الترس ، وقوله في أكل الجماعة لأحدهم : فلا رخصة فيه ، دليل واضح على رفضه للمصلحة إذا لم تستوف الشروط .

الثاني : أنَّ كلامه - أي الغزالي - في المصالح التي لم تستوف الشروط مفيد لرده لها ، فقد ذكر من أمثلة ما فقدت فيه الشروط مثال المفقود زوجها

---

(١) انظر : في محترز هذا الشرط الإبهاج جـ٣ ص ١١٧ .

(٢) انظر : المستصفى جـ١ ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ .

الذي لم يعلم خبر موته ولا حياته ، وتضررت زوجته بالعزوبة ، ومثال ذات الوليين ، وهي المرأة التي أوكلت وكيلين وكل منهما زَوَّجَها بزوج من غير أن يعلم السَّابق منهما مع العلم بسبق أحد العقدين الآخر ، ومثال من تباعدت حيضتها عشر سنين وتعوقت عدتها[1] . ووجه اختلال الشروط في هذه المثل أنَّ المصلحة هنا فردية أو جزئية ، وليست عامة بل وجودها إنَّمَا يكون في حالات نادرة ، فقد اختل شرط كلية المصلحة .

وعبارة الغزالي المفيدة لرد مثل هذه المصالح غير المستوفية للشروط هي قوله : « أمَّا تباعد الحيضة فلا خلاف فيها في مذهب الشَّافعي ، ولم يبلغنا خلاف عن العلماء ، وقد أوجب الله التربص بالأقراء إلا على اللاتي يئسن من الحيض ، وليست هذه من الآيسات ، وما من لحظة إلا ويتوقع فيها هجوم الحيض عليها ، وهي شابة ، فمثل هذا القدر النادر لا يسلطنا على تخصيص النص ، فإنَّا لم نرِ الشَّرع يلتفت إلى النَّادر في أكثر الأصول»[2] .

فقوله : فمثل هذا القدر ... إلخ ، دليل على ردِّه لمثل هذه المصلحة وعدم تخصيصه النص بها ، بخلاف المصلحة المستوفية للشروط فإنَّ تخصيص النصوص بها جائز كما تَقَدَّم . وإنَّمَا ردها في هذه الحالة لندرة هذه المسألة وقلة وقوعها ، والندرة التي وجدت في هذه المسألة وكانت سبباً لردها وعدم أخذه بها موجودة أيضاً في المثالين الباقين أيضاً ، فقد قال في شفاء الغليل في نكاح ذات الوليين : « إنَّ عسر الكشف عن

---

(١) انظر هذه الأمثلة في : المستصفى جـ٢ ص ٣٠٦ ، ٣٠٧ .
(٢) المرجع السابق جـ١ ص ٣٠٩ .

السَّابق من العقدين نادر ، وسببه تقصير وترك تحفظ ، ومساهلة في احتياط لا محالة »[1] .

وقال في شفاء الغليل في مسألة المفقود زوجها : « إنَّ الشَّافعي في مذهبه الجديد منع الفسخ استعظاماً للضرر الذي يلحق المفقود بسبب الفسخ ، وانضم إلى ذلك ندرة هذه الواقعة واختصاص المضرة بالشخص الواحد[2] . فالندرة مع كون المصلحة شخصية هي التي جعلت الغزالي يرد العمل بمقتضى هذه المصالح .

الثالث : قول الغزالي : « فبهذه الشروط التي ذكرناها يجوز اتباع المصالح » ، وقوله : « ونحن إنَّمَا نجوز ذلك عند القطع ، أو ظن قريب من القطع ، والظن القريب من القطع إذا صار كُلِّياً وعظم الخطر فيه ، فتحتقر الأشخاص الجزئية بالإضافة إليه » [3] . فهذان النصَّان صريحان في أنَّ الشروط سبب في جواز العمل بالمصلحة ، وعدمها سبب في عدم العمل بمقتضاها .

الرابع : أنَّ الغزالي قال : إنَّ الحكم بمقتضى المصلحة الحاجية والتحسينية حكم بالهوى والاستحسان ، وهي إنَّمَا تكون كذلك إذا فقدت شرطاً وهو كونها ضرورية ، فكيف يجوز الغزالي العمل بشيء يؤدِّي العمل به إلى الحكم بالهوى والاستحسان [4] .

---

(١) شفاء الغليل ص ٢٦٤ وص ٤١ من المخطوط .
(٢) المصدر السابق ص ٢٦٢ .
(٣) المستصفى جـ١ ص ٣٠٠ ، ٣٠١ .
(٤) التلويح جـ٢ ص ٣٩٤ .

فهذه الوجوه التي وردت في كلام الغزالي تجعلنا نحكم بأن مذهب الغزالي هو العمل بالمصلحة المرسلة إذا توافرت فيها الشروط ، وردها وبطلان العمل بها عند خلوها منها . والله أعلم .

ثانياً: الرد على قولهم : إنَّ المصلحة بهذه الشروط مقطوع بالعمل بها :

لقد ذكرنا في الموضوع الأول دعوى من قال : إنَّ المصلحة إذا لم تستوف الشروط يجوز العمل بها عند الغزالي ، وسنذكر هنا ما يدفع قولهم : إنها مقطوع بها إذا استوفت الشروط . مما يدفع قولهم هذا قول الغزالي : أمَّا الواقع في رتبة الضرورات فلا بعد في أن يؤدِّي إليه اجتهاد مجتهد ، وإن لم يشهد له أصل معين[1] .

فنفي بعد القول بها ونفي البعد لا يفيد القطع بالقول بها ، بل هو مفيد للتردد بين القول وعدمه ، إذ معنى لا بعد ... إلخ ، يجوز أن يرى مجتهد العمل بهذه المصلحة ، وإذا جاز ذلك جاز غيره أيضاً . وقد جاء التصريح بجواز عدم العمل بالمصلحة مع كونها ضرورية ... إلخ في موضوع آخر ، فقد قال الغزالي مسلماً لما ورد من اعتراض على جواز قتل الترس : « فإن قيل : كيف يجوز المصير إلى هذا في مسألة الترس ، وقد قَدَّمْتُم أنَّ المصلحة إذا خالفت النص لم تتبع كإيجاب شهرين على الملك القادر على العتق إذا جامع في نهار رمضان ، وهذا يخالف قوله تعالى : ﴿ **وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا** ﴾[2] ، وقوله تعالى : ﴿ **وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ**

---

(١) المستصفى جـ١ ص ٢٩٤ .

(٢) سورة النساء : الآية ٩٣ .

الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ﴾[1] ... إلى أن قال : فما بالنا نقتل من لم يذنب قصداً ونجعله فداء للمسلمين ، ونخالف النص في قتل النَّفْس التي حرم الله تعالى ».

قلنا : لهذا نرى المسألة في محل الاجتهاد ولا يبعد المنع من ذلك ، أي من جواز قتل الترس ، ويتأكد بمسألة السفينة ، وأنَّه يلزم منه قتل ثلث الأمة لاستصلاح ثلثيها ترجيحاً للكثرة[2]. فهذا صريح في أنَّه لا قطع بالمصلحة عند استيفاء الشروط ، بل هي في مقام الاحتمال ، وإن كان القول بها راجحاً عند الغزالي ، يؤخذ ذلك من قوله : ولا يبعد المنع ... إلخ ، إذ قد جعل لرأي المخالف له مجالاً من النظر .

واذا كان هذا الاحتمال وارداً على المصلحة مع استيفائها للشروط ، فلا مجال للقول بأن الغزالي يرى القول بالمصلحة مع اختلال الشروط ، كما أن مثل هذا الاحتمال لا يمنع من العمل بها ، إذ مثله لا تخلو منه المسائل الاجتهادية لأنَّ مبناها على الظن ، والظنُّ يقابله الاحتمال المرجوح ، فهذا مثل ما اشتهر عن بعض العلماء من قولهم : إنَّ مذهبنا حق أو صواب يحتمل الخطأ ، ومذهب غيرنا خطأ يحتمل الصواب ، وهذا هو شأن غالب مسائل الفقه ، إذ القطع فيها قليل .

فإذاً قولهم : إنَّ هذه الشروط للقطع بالعمل بالمصلحة إن كان بمعنى

---

(١) سورة الإسراء : الآية ٣٣ .

(٢) المستصفى جـ١ ص ٣٠٢ .

أنَّه لا يوجد أي تردد في العمل بها ، فهو غير ظاهر لما قَدَّمْنَاه من إيراد الغزالي نفسه للاحتمال ، وإن كان قصدهم أنَّ الغزالي يقطع بالعمل بها ولا يرى العمل بغيرها مع وجود احتمال العمل بما يخالفها ، فهذا صحيح إلا أنَّ هذا القصد يرده قولهم : إنَّ الغزالي يجوزالعمل بغيرها مما لم يستوف الشروط ، إذ القطع بهذا المعنى يمنع العمل بغيرها .

هل لأهل الرأي الأول سند فيما ذهبوا إليه ؟

لقد قَدَّمْنَا رأي هؤلاء ، وأنَّهم يجعلون مذهب الغزالي العمل بالمصلحة مطلقاً مستوفية للشروط أولاً ، إلا أنَّه يعطي المستوفية للشروط أولوية ومزية ، وهي كون العمل بها مقطوعاً به .

وقد جاءت عبارة ابن السبكي في جمع الجوامع مفهمة لهذا المعنى حيث قال : « واشترطها الغزالي للقطع بها لا لأصل القول بها » [(١)] . أمَّا سند هؤلاء فيما ذهبوا إليه فبالنسبة لابن السبكي لا نجد لما ذكره سنداً إذا قارناه بمذهب الغزالي في المستصفى ، إذ كلام الغزالي صريح في أنَّ هذه الشروط لجواز العمل بها مع استيفاء هذه الشروط ليس شيئاً مقطوعاً به ، بل يتطرق إليه الاحتمال كما مَرَّ ذلك في قول الغزالي : « ولا يبعد المنع من ذلك »[(٢)] ، أي من العمل بالمصلحة مع استيفاء الشروط ، وقوله في جانب العمل بها مع استيفاء هذه الشروط : « فلا بعد أن يؤدِّي إليها اجتهاد مجتهد[(٣)] .

---

(١) جمع الجوامع مع الشرح وحاشية البناني جـ٢ ص ٢٩٨ .

(٢) المستصفى جـ١ ص ٣٠٢ .

(٣) المصدر السابق جـ١ ص ٢٩٤ .

أمَّا سند غير ابن السبكي فيما ذهب إليه ، فهو اقتصارهم في الحكم على مذهب الغزالي على كلام ابن السبكي ، ولو اطلعوا على كلام الغزالي في المستصفى لألفوه مخالفاً لما قرروه عنه ، ولرجعوا عما ذهبوا إليه .

ولذا نجد الشربيني وهو ممن كتبوا على عبارة ابن السبكي المتقدمة ، قد خالف القوم في مذهب الغزالي ، فذهب إلى أنَّ الغزالي يشترط هذه الشروط لجواز العمل بها لا للقطع بالعمل بها ، وأنَّ ما عدا المستوفي للشروط غير معمول به عند الغزالي[1] ، مستنداً في ذلك إلى كلام الغزالي نفسه ، وهو قوله : « ونحن إنَّمَا نجوزالقول بها عند القطع أو ظن قريب من القطع »[2] . وقد ذكر الغزالي هذه العبارة عقب التمثيل للمصلحة المستوفية للشروط بمثال الترس المشهور .

***

رأي الفريق الثالث في مذهب الغزالي في المستصفى

هذا الرأي هو أنَّ مذهب الغزالي في المستصفى ينحصر في ثلاث نقاط :

١ - القول بالمصلحة الضرورية مطلقاً كلية أو جزئية ، والمصلحة الحاجية إن كانت عامة في جميع الخلق .

٢ - أنَّ اشتراط كون المصلحة كلية لم يشترطه الغزالي في كل

---

(١) تقرير الشربيني على حاشية البناني جـ ٢ ص ٢٩٨ .
(٢) المستصفى جـ١ ص ٣٠٠ ، ٣٠١ .

مصلحة، وإنَّمَا ذلك في مثال الترس خاصة ، أمَّا غيره من بقية أفراد المصلحة المرسلة فلا يشترط فيه أن تكون المصلحة كلية ، بل يجوز العمل بها ولو كانت جزئية .

٣- أنَّ شرط قطعية المصلحة من شروط مسألة الترس لا محالة ، أمَّا كونه شرطاً في غيرها أو ليس بشرط ، فلم يتعرض صاحب هذا الرأي له ، بل يذكر في هذا المقام الأخير عبارة لا تفصح عن رأيه ، ولَعَلَّ هذا الإبهام يشير إلى عدم انجلاء الأمر له في هذا ، فأخذ يحتاط بعدم التصريح بشيء في هذا الشَّأن .

والذي ذهب إلى هذا الرأي هو الدكتور حسين حامد صاحب نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي . وإليك نصوصه المفيدة لما قَدَّمْنَاه عنه في تلك النقاط :

أولاً : كلامه في النقطة الأولى ، قال : « إنَّ الغزالي يحتج بالمصلحة الضرورية ، ولو كانت في حق شخص واحد ، وكذا المصالح الحاجية إذا كانت عامة في كافة الخلق »[١] . وقال : « فالذي يؤخذ من هذا التقسيم - يعني إلى ضرورية وحاجية وتحسينية - أنَّ الغزالي يشترط في العمل بالمصلحة المرسلة أن تكون واقعة في رتبة الضرورات ، أو ما يجري مجرى الضرورات[٢] .

---

(١) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي ص ٤٥٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٤٩ .

قال : « وقد رأينا أنَّه يؤخذ من هذا التقسيم ، ومن تعليق الغزالي عليه أنَّ الشرط في إعمال المصلحة المرسلة أن تكون مصلحة تدعو إليها ضرورة أو حاجة مُنَزَّلة منزلة الضرورة وجارية مجراها [1] . وقال : « قد صَرَّح الغزالي بأنَّ المصالح غير الضرورية قد تجري مجرى المصالح الضرورية فتلحق بالأخيرة ، ويجوز الحكم بمجردها » [2] .

كلامه في النقطة الثانية :

قال : « إنَّ الغزالي لم يصرح في المستصفى بشرط الكلية - يعني في المصلحة المرسلة - وإنَّمَا اشترط هذا في مثال خاص هو مثال الترس » [3] .

وقال : « إنَّ الغزالي لا يشترط في كل مصلحة أن تكون كلية بل كل المصالح عنده سواء ، وإنَّمَا اشترط ذلك في مثال الترس »[4] .

وقال : « إنَّ الغزالي في كتابه المستصفى لم يقسم المصلحة هذا التقسيم - يعني إلى عاملة وغالبة وخاصة - كما لم يشترط في المصلحة المرسلة أن تكون مصلحة عامة أو كلية صراحة » [5] . وقال : « ويقوي هذا -الإشارة إلى عدم اشتراط المصلحة الكلية - أن الغزالي صرح بأنَّ المصالح الخاصة في محل الاجتهاد ، وأنَّه يمكن الأخذ ببعض المصالح إلا إذا عارضتها مصلحة أخرى »[6] .

---

(١) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي ص ٤٥٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٥٢ .

(٣) المرجع السابق ص ٤٥٤ ، ٤٥٥ .

(٤) المرجع السابق ص ٤٥٦ .

(٥) المرجع السابق ص ٤٥٤ .

(٦) المرجع السابق ص ٤٥٦ .

نصوصه في النقطة الثالثة :

قال : « لم يتعرض الغزالي لاشتراط القطعية في المصلحة المرسلة في كتابه « المنخول » و « شفاء الغليل » لا تصريحاً ولا إشارةً ، وفي كتاب «المستصفى» ، قال بعد مثال الترس : إنَّ قتل الترس مصلحة انقدح اعتبارها باعتبار أوصاف ثلاثة : الكلية ، والضرورية ، والقطعية » [1] . وقال : « وأمَّا من ناحية القطع ، فإنَّه قال به في هذا المثال كشرط لاعتبار مصلحة قتل الترس ملائمة »[2] .

وأخيراً أتى بما يفيد أنَّ هذه الشروط الثلاثة ليست عامة في كل مصلحة وأنَّها مشترطة في مسألة الترس خاصة ، وإليك نصُّه :

قال : « وعلى هذا يمكننا أن نخرج من هذا إلى أن الغزالي لا يشترط في كل مصلحة أن تكون ضرورية ، قطعية ، كلية ، وإنَّمَا يشترط فيها الملاءمة لجنس تصرفات الشَّرع » [3] . وقال : « والخلاصة : أنَّ الشرط في المصلحة الداعية إلى قتل الترس أن تكون مصلحة ملائمة لجنس تصرفات الشَّرع ، ولما كان قتل الترس تفويتاً لدم معصوم بدون ذنب سافك ، فلا بد إذاً أن تكون المصلحة الداعية لإهدار المصلحة الضرورية مصلحة ضرورية أيضاً ، وإذا كانت مصلحة ضرورية فلا بد أن تكون مصلحة عامة وليست غالبة ، إذ الإجماع قائم على أنَّ ترجيح الكثرة ليس مقصوداً للشَّرع .

---

(١) نظرية المصلحة ص ٤٥٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٥٥ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٦٠ .

وأخيـراً ، فإنَّ قـتل الترس تفويت مـصلحة قطعاً ، فـلا بد أن تكون المصلحة الداعية إليه قطعية أو ظنية ظناً قريباً من القطع على الأقل »[1] .

والخلاصة من ذلك أنَّ الدكتور حسين يرى مذهب الغزالي على نقيض ما قـررناه عنه ، فـبينما قـررنا أنَّ الغـزالي يرى الأخذ بالمصلحة إذا كـانت ضرورية فحسب ، لا حاجية ولا تحسينية مهما كانت ، وأنَّه لا يأخذ بهذه الضرورية إلا إذا كـانت كلية قطعية ، وأنَّ ذلك في جميع المصالح لا فرق بين مثـال ومثال ، يرى الدكـتور حسين أنَّه لا يشـترط في المصالح كـونها ضرورية ، بل مثلها الحاجية العامة ، وأنَّ اشتراط الكلية والقطعية إنَّمَا هو في مثال الترس لا في غيره » .

مستنده في النقطة الأولى :

استند الدكتـور حسين في النقطة الأولى من نقاطه الثلاث على نص الغـزالي في المسـتصـفى ، وهو قـوله : « إنَّ المناسب الواقع في المرتبـتين الأخيرتين وهما المصالح الحاجية والتحسينية - لا يجوز الحكم بمجرده إن لم يعتضد بشهادة أصل إلا أنَّه يجري مجرى وضع الضرورات ، فلا بعد في أن يؤدِّي إليه اجتهاد مجتهد .

وإن لم يشهد الشَّرع بالرأي فهو كالاستحسان ، فإن اعتضد بأصل فهو قياس ، وسيأتي ، أمَّا الواقع في رتبة الضرورات فلا بعد في أن يؤدِّي إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد له أصل معين »[2] .

---

(١) نظرية المصلحة ص ٤٥٥ .

(٢) المستصفى جـ١ ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ .

مناقشة في هذه النقطة وبطلان دعواه

أولاً : إنَّ هذا النص وإن أفاد أخذ الغزالي بالمصلحة الضرورية ، فليس مفيداً لأخذه بالمصلحة الحاجية العامة كما ذكرت ، وذلك من وجوه :

الأول : أنَّ الغزالي لم يتكلم على هذه المرتبة وحدها ، بل تكلم على المرتبتين ، فمن أين لنا قصر كلامه على إحدى المرتبتين ؟ ليس هناك ما يدلُّ على ذلك .

الثاني : سلمنا أنَّ كلامه مقصور على هذه المرتبة الحاجية وحدها ، فمن أين يؤخذ وصف العموم في هذه المصلحة الحاجية ، ولم يذكر الغزالي إلا قوله : إنَّ المصلحة جرت مجرى وضع الضرورات . فإن قلت : أخذته من قوله في شفاء الغليل : « والحاجة العامة في حق كافة الخلق تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق الشخص الواحد »[1] . قلنا : لا يصح ذلك لأنَّه لم يحلنا في هذا الموضوع على شفاء الغليل حَتَّى نحمل كلامه عليه ، ولأنَّ كون الشيء ينزل منزلة الشيء أو يجري مجراه لا يلزم من ذلك أن يكون ذلك الشيء المنزل منزلة غيره عاماً ، اللهم إلا أن يكون الشيء صاحب المنزلة الأولى عاماً ، ولا ذكر لذلك هنا .

الثالث : لو سَلَّمْنَا ذلك فلا نسلم أنَّ النَّصَّ المتقَدِّم جعل ما عدا الضروري جارياً مجرى الضروري ، بل جعل ما عدا الضروري جارياً مجرى وضع الضروري ، وهناك فرق بين الشيء ووضع الشيء ،

---

(١) شفاء الغليل ص ٢٤٦ .

فالضروري هو ما ليس بحاجي ولا تحسيني ، ووضعه معناه : شرعه ونصبه وسنه وإنشاؤه ، فما عدا الضروري على مقتضى هذه العبارة يكون بمنزلة وضع الضروري وإنشائه من غير سابقة مثال ، ومعلوم أنَّ إبداع الأمور الشَّرعية وإنشاءها وسنها لا يجوز لنا ، فإذاً يكون في تنزيل ما عدا الضروري منزلة وضع الضروري المنع ، فكلام الغزالي أنتج نقيض الدعوى ؛ لأنَّ الدعوى صحة العمل بالحاجي العام من المصالح ، والنتيجة المنع من ذلك ؛ لأنَّ الحاجي بمثابة وضع المصالح الضرورية ، والوضع إنَّمَا هو للشَّارع ، وليس لنا إلا التصرف في الموضوع كما قال الغزالي ، وهذا تنزل مع ما أفادته العبارة ، وإلا فالمعنى غير ظاهر على ما يعطيه لفظ النص .

ثُمَّ إنَّ الدكتور حسين لم يصرح بدعواه هذه ، وهي أنَّ الغزالي يرى في المستصفى القولَ بالمصالح الحاجية العامة عقب نص الغزالي المتقَدِّم ، وإنَّمَا تدرج في ذلك إلى أن وصل هذه الدعوى . فقد قال عقب النص المتقدم : « أن تكون المصلحة جارية مجرى الضرورية »[(١)] . ثُمَّ قال بعد ذلك بفترة : « أو حاجة منزلة منزلة الضرورة »[(٢)] ، ثُمَّ قال بعد كلام طويل : « وكذا المصالح الحاجية إذا كانت عامة »[(٣)] .

فأنت تراه أولاً جعل المصلحة جارية مجرى الضرورة ، ثُمَّ خص تلك

---

(١) نظرية المصلحة ص ٤٤٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٥٠ .

(٣) المرجع السابق ص ٤٥٣ .

المصلحة في المرحلة الثانية بالحاجية ، ثُمَّ ترقى من ذلك إلى وصفها بالعموم ، ولو صَرَّح بعد النص مباشرة بدعواه هذه ، وهي الأخذ بالحاجية العامة لكان ذلك مجافياً لصريح النَّصِّ ، ولكنه سلك هذا الصنيع لمجافاة النص لما قاله ، فصار كلما بعد العهد بالنص يأت بأمر يقربه من دعواه إلى أن وصل إليها في نهاية المطاف .

وعلى كل حال فإنَّ ما قرره الدكتور حسين مستنداً فيه إلى نص الغزالي المتقَدِّم ليس في نص الغزالي ما يفيده .

ثانياً : أنَّ هذا النص الذي استند إليه نص محرف ، وليس صحيحاً ، بل هو خطأ وقع من الناسخين أو الطابعين ، وما بني عليه يكون خطأ .

أمَّا بيان كون هذا النص محرفاً وخطأ ، فمن وجوه :

الأول : ورود كلام الغزالي في غير المستصفى مخالفاً لما اعتمد عليه هذا الباحث ، فقد أورد السعد التفتازاني النص على خلاف ما هو موجود في المستصفى ، ونصُّه : « قال الإمام الغزالي : ... والمصالح الحاجية والتحسينية لا يجوزالحكم بمجردها ما لم تعتضد بشهادة الأصول لأنَّه يجري مجرى وضع الشَّرع بالرأي ، وإذا اعتضد بأصل فهو قياس ، وأمَّا المصلحة الضرورية فلا بعد في أن يؤدِّي إليها رأي مجتهد وإن لم يشهد له أصل معين كما في مسألة الترس »[1] .

ومثل هذا ما قَدَّمْنَاه في أول الكلام على مذهب الغزالي نقلاً عن الإمام الرَّازي ، وكذا مثل هذا نقله الشربيني عن السعد عن الغزالي [2] .

---

(١) التلويح جـ٢ ص ٣٩٤ .

(٢) الشربيني على حاشية البناني جـ٢ ص ٢٩٨ .

كـذلك أورد ابن قـدامة في روضـة الناظر ما يخـالف ذلك ، وروضـة الناظر مختصر من المستصفى[1] .

فكلامه يكون في معنى كلام الغزالي غالباً ، ونصه في ذلك : « الثالث من المصـالح : مـا لم يشـهـد له بإبطال ولا اعـتبـار معين ، وهذا عـلى ثلاثة ضروب : أحدها : مـا يقع في رتبة الحـاجات ... ، والثاني : ما يقع موقع التـحسين والتزيين ... ، فـهـذان الضـربان لا نعلم خـلافـاً في أنَّه لا يجـوز التمسك بهما من غير أصل ، فإنَّه لو جاز ذلك لكان وضعاً للشَّرع بالرأي ، ولما احتجنا إلى بعثة الرسل »[2] .

فـابن قـدامـة والتـفـتـازاني وغيـرهمـا اتفـقـوا على أنَّه لا يجـوز العـمل بالمصلحة المرسلة في الرتبتين الأخيرتين ، فلو كان كلام الغزالي يفيد ما رآه الدكتور لكان نقلهم له أو اختصاره على غير ما ذكروه .

الثـاني : إنَّ أهل الأصـول ينسبـون للغـزالي القـول بالمصلحـة المرسلة بالشـروط الثلاثة ، ولـم نجدهم يذكـرون له في كـتاب المستـصفى[3] مذهبـاً غير هذا ، بل بعضـهم يـجهر بأنَّ مذهبه في المستصفى يخـالف مذهبه في شفاء الغليل ، ففي هذا الكتاب الأخير يزيد جواز العمل بالحاجية[4] .

---

(١) انظر مقدمة شفاء الغليل للزميل الدكتور حمد الكبيسي ص ٢٦ .

(٢) روضة الناظر ص ٨٧ .

(٣) انظر : البـحـر المحيط جـ٣ ص ٢٤٠ ، والضـيـاء اللامع على جـمع الجـوامع ص٢٣٠ ، والإسنوي جـ ٣ ص ١٣٦ ، وإرشـاد الفـحـول ص ٢٤٢ ، والتلويح جـ ٢ ص ٣٩٤ ، وغير ذلك من كتب الأصول .

(٤) انظر : الاعتصام للشاطبي جـ ٢ ص ٢٨٢ ، ٢٨٣ .

الثالث : عدم استقامة المعنى ، أو الخطأ في تركيب الكلام ، يؤخذ ذلك من قول الغزالي : « فنقول الواقع في الرتبتين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجرده إن لم يعتضد بشهادة أصل إلا أنَّه يجري مجرى وضع الضرورات ، فلا بعد في أن يؤدِّي إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد الشَّرع بالرأي فهو كالاستحسان »[1] .

ووجه عدم استقامة المعنى أنَّ قول الغزالي : « وإن لم يشهد الشَّرع بالرأي » ، إن كان مبالغة في أخذه بما جرى مجرى وضع الضرورات ، بمعنى أنَّ الذي يجري مجرى وضع الضرورات عند الغزالي مقبول ، هذا إذا شهد له الشَّرع بالرأي ، بل وإن لم يشهد له الشَّرع بالرأي ، فهذا المعنى غير صحيح من وجوه :

الوجه الأول: أنَّ كلام الغزالي فيما لم يعتضد بشهادة أصل ، وهو بمعنى لم يشهد له الشَّرع بالرأي ، والمبالغة تقتضي دخول ما شهد الشَّرع بالرأي فيه فيكون أدخل في الكلام ما ليس منه ، وهو شيء يجعل الكلام غير سليم ، ومثل هذا لا يفوت على صغار الطلاب فضلاً عن نحارير العلماء كالغزالي .

الوجه الثاني : أنَّ الغزالي قال بعد هذه العبارة التي فرضنا وقوعها موقع المبالغة : فهو كالاستحسان ، والضمير راجع لا محالة إلى ما جرى مجرى وضع الضروريات ، فيكون شبيهاً بالاستحسان ، والاستحسان

---

(١) المستصفى جـ١ ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ .

باطل عند الغزالي[1] ، فيكون ما جرى مجرى وضع الضرورات باطلاً ، وإذا كان قوله : فهو كالاستحسان يقتضي بطلان ما جرى مجرى وضع الضرورات ، فيكون في الكلام تناقض ظاهر ، ذلك أنَّ الغزالي قال : لا يصح الحكم بالرتبتين إذا خلتا عن شهادة الأصول أو الاعتضاد ، واستثنى من ذلك ما جرى مجرى وضع الضرورات ، فصَحَّحَ القول به ، فإذا رجع بعد ذلك وشبهه بالاستحسان مع جريه مجرى وضع ، كان ذلك تناقضاً واضحاً ، فكأنَّه يقول : ما جرى مجرى وضع الضرورات من الرتبتين صحيح ، ما جرى مجرى وضع الضرورات باطل فهو كالاستحسان .

هذا إذا جعلنا قوله : وإن لم يشهد الشَّرع بالرأي ، متصلاً بما قبله واقعاً منه موقع المبالغة ، أمَّا إذا جعلنا هذا القول مستأنفاً ، فيلزمه الخطأ في التركيب الكلامي ، لأنَّ قوله : وإن لم يشهد الشَّرع بالرأي ، إنَّمَا يقال في التركيب الصحيح إذا سبق الكلام على ما شهد له الشَّرع ، مع أنَّه لم يتقدم شيء يفيد ذلك ، بل الكلام على ما شهد له الشَّرع بالرأي آت فيما بعد ، وهذا خطأ واضح ، إذ الكلام الصحيح في مثل هذا ، الجاري على المألوف هو أن يقال : إذا شهد الشَّرع بالرأي فكذا وكذا ، وإن لم يشهد الشَّرع بالرأي فكذا مثلاً ، أمَّا البدء بقولنا : وإن لم يشهد الشَّرع بالرأي فغير مألوف .

---

(١) إنما قلنا : إنَّ الاستحسان عنده باطل ، لأن الغزالي ذكر في هذا الكتاب ثلاثة معان للاستحسان : اثنين مردودين ، وهما الحكم بالهوى ، وكونه دليلاً ينقدح في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته ، والثالث مقول به وهو التخصيص بالكتاب أو السنة ، وحتَّى هذا الأخير ينكر إطلاق لفظ الاستحسان عليه ، فهذا يفهم منه أنَّ عبارة الاستحسان إذا أطلقت عند الغزالي فهي عنوان الرد والبطلان . انظر : مبحث الاستحسان من المستصفى جـ١ ص ٢٧٤ .

والخلاصة : أنَّ هذا الدليل الثالث من أدلة تحريف هذا النَّص ، دلَّ على فساد هذا النَّص من ثلاثة أوجه :

الأول : أنَّه يقتضي أن يكون كلام الغزالي في هذه الجزئية في المصالح المرسلة والمعتبرة ، وهي التي شهد لها الشَّرع بالرأي ، والواقع غير ذلك .

الثاني : يؤدِّي إلى التناقض من حيث صحة العمل بما جرى مجرى وضع الضرورات وفساده في حال واحد .

الثالث : أنَّ قوله : وإن لم يشهد الشَّرع بالرأي ، إذا جعلناه كلاماً مستأنفاً يقتضي أن يكون له مقابل تقَدَّم عليه هو شهادة الشَّرع بالرأي لتتأتى المقابلة ، وشيء من ذلك لم يحصل . والله أعلم .

ثالثاً : كلام الغزالي في المستصفى :

هذا الدليل مأخوذ من كلام الغزالي في المستصفى ، وهو صريح في أنَّه لا يعمل بالمصلحة إلا إذا كانت ضرورية بشرط كونها كلية قطعية ، كما أنَّه صريح في أنَّ غير الضرورية باطلة ، وكذا الضرورية غير المستوفاة للشروط ، وسأكتفي في ذلك بنصين خوف الإطالة ، وإلا ففي كلام الغزالي الكثير مما يدلُّ على ما أردناه :

النص الأول : قوله بعد التمثيل للمصلحة المرسلة بالترس : « فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين ، وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف ، أنَّها : ضرورية قطعية كلية »[1] .

---

(١) المستصفى جـ١ ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ .

فمعنى هذا الكلام أنَّ هذا المثال فرد من أفراد حقيقة المصلحة المرسلة ، وثبت اعتباره عند الغزالي بشروط ثلاثة ، فكونه اعتبرها بهذه الشروط دليل على رفضها عند عدمها ، والمصلحة الحاجية عادمة للشروط ، وكذا الضرورية غير الكلية ، فهذا واضح في بطلان دعوى الدكتور حسين .

النص الثاني : قوله في آخر مبحث المصلحة المرسلة : « فبهذه الشروط التي ذكرناها يجوز اتباع المصالح »(١) . ووجه إفادته لبطلان هذه الدعوى أنَّه أناط الجواز بالشروط المتقدمة ، ومن الشروط كونها ضرورية ، فما ليس ضرورياً لا يناط به الجواز ، وهو الحاجي ، ومن الشروط أيضاً كونها كلية ، فكونها جزئية ضرورية لا يناط به الجواز ، فقد دلَّ النَّص على بطلان الدعوى بشقيها ، أعني جواز الضرورية الجزئية والحاجية العامة .

فهذه ثلاثة أدلة تجعلنا نرفض دعوى أنَّ الغزالي في المستصفى يرى الحكم بالمصلحة الضرورية الفردية والحاجية العامة .

أحد هذه الأدلة مبني على تسليم صحة النص وعدم الخطأ فيه من الطابع أو الناسخ .

والثاني مبني على كون هذا النص الذي جعل مستنداً لهذه الدعوى غير صحيح في نفسه فلا يبنى عليه شيء .

والثالث مقطوع فيه النظر عن هذا وذاك ، ومنظور فيه لصريح كلام الغزالي ، وقد سبق في أول الكلام على المصلحة عند الغزالي في المستصفى أن ذكرنا هذا النص المحرف ، وذكرنا وجه التحريف فيه ، وبيَّنا

(١) المستصفى جـ١ ص ٣١٤ ، ٣١٥ .

ما ينبغي أن يكون عليه النَّص ، كُلُّ ذلك في الهامش ، وأرجو أن يكون ما ذكرته بغية الوقوف على الصواب قد أصبتُ فيه المرام . والله أعلم بالتمام .

وسننتقل إلى الرد عليه في النقطة الثانية ، وهي كون المصلحة الجزئية غير الكلية مقبولة عند الغزالي .

الرد على النقطة الثانية

أمَّا الرد على دعواه الثانية وهو أن اشتراط الكلية خاص بمثال الترس ، وما عداه لا يشترط فيه شيء من ذلك ، فهو في موضعين :

وقبل الشروع في الرد عليه نبين أن الدكتور حسين ذكر هذه الدعوى صراحة في موضعين ، وقال في موضع آخر : إنَّ الغزالي لم يشترط ذلك صراحة .

وهذا الكلام فيه تردد لأنَّ الكلام الأول يفيد أنَّ اشتراط الكلية خاص ببعض المصالح من حيث العمل بها ، والثاني يفيد أنَّ اشتراط الكلية في بعض الأحوال ليس صريحاً ، وفي بعضها وهو مثال الترس صريحاً ، فعلى كلامه الثاني الذي ينفي فيه اشتراط الكلية صراحة لا يكون هناك مانع من اشتراط كلية المصالحة في غير مثال الترس ضمنياً .

وحيث إنَّ الموقف إزاء هذا الشرط فيه تردد ، فكان الأولى عدم التعرض لمناقشة الدكتور في هذا الموضوع الذي هو نفي اشتراط كون المصلحة كلية في غير مثال الترس ، ولكن الذي دعانا للرد أنَّنَا رأيناه يدعم القول بعدم اشتراط كلية المصلحة في غير مثال الترس بكلام الغزالي ، فاستحسنا الرد عليه .

ودعواه هذه مكونة من شطرين :

الأول : انحصار شرط الكلية في مثال الترس يدل على ذلك قوله : «وإنَّمَا اشترط هذه - أي كون المصلحة - في مثال خاص هو مثال الترس »[1] .

الثاني : أنَّ شرط الكلية غير مطلوب عند الغزالي في غير مثال الترس ، وهذا مفهوم من الشرط الأول .

سنده في الشطر الأول من الدعوى

لَعَلَّ السيد الدكتور يستند في الشطر الأول من الدعوى إلى ما ذكره الغزالي عقب مثال الترس من اشتراط الكلية ، فرأى أنَّ ذكر هذا الشرط عقب هذا المثال دليل على اختصاصه به ، وطبعاً لا يرى ذلك إلا إذا علم عدم ذكر الغزالي لهذا الشرط في غير مثال الترس .

هذا ما نظن استناد الدكتور إليه ، وإلا فهو لم يبد لنا دليلاً على ما رآه من حصر هذا الشرط في مثال الترس ، وبناءً على ما ظنناه نقول للدكتور : إنَّه جرت العادة لا سيما عند أهل الشَّرع أنَّهم إذا ذكروا شرح حقيقة من الحقائق يردفون ذلك بالتمثيل زيادة في توضيح هذه الحقيقة وشرحها ، والغزالي حينما ذكر حقيقة المصلحة وقسمها إلى الضروري والحاجي والتحسيني ، وخَصَّ الضروري منها بالقبول ثُمَّ مثل له ، إنَّمَا يريد توضيح الضروري الذي رآه مقبولاً فقط دون غيره من الأقسام ، فكوننا نأتي ونقول : إنَّ الغزالي لم يرد من هذا المثال بيان حقيقة المصلحة المقبولة عنده ،

(١) نظرية المصلحة ص ٤٥٤ ، ٤٥٥ .

وإنَّمَا أراد خصوصية هذا المثال كوننا نرى ذلك شيئاً غريباً وعجيباً يخالف ما عهد عن العلماء في تبيان الحقائق ، لا سيما وأنَّ الأمثلة ليست مقصودة لذاتها ، ولذا يقولون فيها لا يشترط صحتها ويكتفون بالأمثلة الفرضية التي لا تكاد تقع ، وإنَّمَا المقصود منها بيان المهايا والحقائق التي تكون هذه الأمثلة مندرجة تحتها ، إذ المثال كما يقولون جزئي يذكر لإيضاح القاعدة ، فهو موضح للقاعدة برمتها لا لفرد من أفرادها ، فإذاً مثال الترس ليس مقصوداً لذاته من كونه مشتملاً على مسلمين تترس بهم الكفار ، واضطر إلى ضربهم ، وإنَّمَا هو عنوان وإشارة لكل مثال وجدت فيه هذه الشروط الثلاثة ، فبهذا يبطل دعوى اختصاص هذا الشرط بهذا المثال ، بناء على ذكره - أي الشرط - عقبه ، على أنَّ ما ذهب إليه الدكتور يدفعه قول الغزالي : « فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين ، وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف : أنَّها ضرورية قطعية كلية »[1] .

فلم يقل الغزالي : « فالمصلحة المترتبة على قتل الترس هي التي أشترط فيها أن تكون كلية ولا أشترط ذلك في غيرها » ، وإنَّمَا كلامه صريح في أنَّه يراد منه - أي الكلام - أنَّ هذا مثال - أي جزئي من جزئيات مصلحة موضح لها - اشترطنا فيه وفي غيره مما ماثله ثلاثة شروط ... إلخ .

بل قد صَرَّح الغزالي بهذا الشرط في غير مثال الترس ، ومعه الشرطان الباقيان .

يقول الغزالي في مثال السَّاعي في الأرض بالفساد : « فإن قيل : إنَّ في توقفنا عن السَّاعي في الأرض بالفساد ضرراً كلياً بتعريض أموال

---

(١) المستصفى جـ١ ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ .

المسلمين ودمائهم للهلاك ، وغلب ذلك على الظن بما عرف من طبيعته وعادته المجربة طول عمره . قلنا : لا يبعد أن يؤدِّي اجتهاد مجتهد إلى قتله إذا كان كذلك ، بل هو أولى من الترس ، فإنَّه لم يذنب ذنباً وهذا قد ظهرت منه جرائم »[1] .

وجه ذلك أنَّ السائل في هذه المسألة ذكر أنَّ المفسدة كلية ، فإذا زالت المفسدة الكلية حلت محلها مصلحة كلية ، وأنَّ في ترك هذا المجرم تفويت أمر ضروري هو الأموال والدماء ، وأنَّ فوات هذا يغلب على الظن ، ويفهم من كلامه أنَّ هذه الأشياء موجبة لقتل السَّاعي ، وإلا لما كان لذكرها فائدة .

فإذاً في هذا المثال تفويت مصلحة ضرورية لتعلقها بالدماء والأموال ، وكلية لتعريض دماء وأموال المسلمين للضياع ، وقطعية أو قريبة منها حيث إنَّ هذا الخطر يغلب الظن وقوعه . ثُمَّ إنَّ قول الغزالي : « لا يبعد أن يرى بعض المجتهدين قتله بل هو أولى من الترس » ، مفيد لتجويزه قتل هذا المجرم ، وأن قوله : « إذا كان كذلك » ، يشير فيه إلى ما تضمنه حال السَّاعي بالفساد من استيفاء الشروط الثلاثة ، أي فإن كان كذلك - أي ضرره كلياً - ، ويؤدِّي بقاؤه إلى ضياع الأموال والدماء ، ويغلب ذلك على الظن ، فيجوز قتله .

ثُمَّ إنَّه سَوَّى بينه وبين الترس في الحكم ، وموجب الحكم في الترس وجود الشروط الثلاثة ، بل جعله أولى من الترس لكونه مجرماً بخلاف الترس فهو بريء .

---

(١) المستصفى : جـ١ ٣١٤ ، ٣١٦ .

فكلام الغزالي هذا الدقيق بإنعام النظر فيه يظهر أنَّ كل مثال رآه جائزاً، لا بد أن تتوفر فيه هذه الشروط ، غير أنَّ العثور عليها يحتاج إلى بحث وتفتيش في ثنايا كلامه .

وسنشير إلى توضيح هذه الشروط عند الكلام على ذكر الفروع التي ذكرها الغزالي مبنية على هذا الأصل إن شاء الله . كذلك يرد دعواه قول الغزالي الذي قدمناه في رد الدعوى الأولى وهو قوله : « فبهذه الشروط التي ذكرناها يجوز اتباع المصالح »[1] ، فصَرَّح الغزالي بأنَّ هذه الشروط شروط لجميع المصالح لا لمصلحة خاصة ، وهذا كاف في دحض هذه الدعوى .

سنده في الشطر الثاني من الدعوى

لقد استند في الشطر الثاني من الدعوى وهو عدم اشتراط الغزالي كلية المصلحة في غير مثال الترس على أمثلة مصالح خاصة غير كلية ذكرها الغزالي في المستصفى وجعلها في محل الاجتهاد ، وإليك نصُّه في ذلك قال : « لا يشترط الغزالي في كُلِّ مصلحة أن تكون كلية . . وإنَّمَا اشترط الكلية في مثال الترس ... ويقوي هذا أنَّ الغزالي صَرَّح بأنَّ المصالح الخاصة في محل الاجتهاد ، وأنَّه يمكن الأخذ ببعض هذه المصالح إلا إذا عارضتها مصلحة أخرى »[2] .

فقد ذهب في هذا النص إلى أنَّ دعواه جواز العمل بالمصلحة غير

(١) المستصفى جـ١ ص ٣١٤ ، ٣١٥ .
(٢) نظرية المصلحة ص ٤٥٦ .

الكلية عند الغزالي قد تقوى بذكر الغزالي لمصالح خاصة ببعض الأفراد ، وجعلها في محل الاجتهاد .

والجواب على هذا أنَّ قول الغزالي : إنَّ هذه المصلحة في محل الاجتهاد ليس معناه عمله بها ، وإنَّمَا مراده أن لا يقطع ببطلان هذه المصالح ، وإنَّمَا ذلك - أي البطلان - هو الراجح عنده ، ورجحان بطلان الشيء يمنع من العمل به ، كما أنَّ رجحان الصحة يوجب العمل بمقتضى ذلك الشيء الذي رجحت صحته .

ولو ذهبنا نجعل الغزالي يرى العمل بالمصلحة الفردية بناء على مقالته هذه لأدَّى ذلك إلى عمل الغزالي بمنع قتل الترس ؛ لأنَّه قال فيه : « لا يبعد المنع من ذلك »[1] ، أي من قتل الترس ، إذ معنى هذه العبارة أنَّ مثال الترس في محل الاجتهاد ، ولا يبعد أن يمنع مجتهد من قتله ، وهذه العبارة هي التي قالها في المصالح غير الكلية ، فحيث إنَّ القول بها في المصالح الخاصة أو غير الكلية يوجب عمل الغزالي بها ، فكذلك يوجب العمل بمقتضاها في مثال الترس ، فيكون الغزالي بناء على هذا قائلاً بمنع قتل الترس .

مع أنَّنَا متفقون على أنَّ الغزالي مذهبه في مسألة الترس جواز القتل ، فكيف يشترط في مثال الترس الكلية ، ويرى العمل بخلاف الشرط ، وما فائدة الشرط إذن ؟ إذا كان قوله : « ولا يبعد المنع من ذلك » يوجب عمله بما قال عنه : إنَّه ليس بعيداً .

---

(١) المستصفى جـ١ ص ٣٠٢ .

ويمكن أن يرد عليه بما قَدَّمْنَاه في الرد على الفريق الذي يرى جواز العمل بالمصلحة عند الغزالي عند اختلال الشروط - والذي قَدَّمْنَاه هو أنَّ الغزالي يرفض العمل بالمصالح الخاصة ، وقدمنا أمثلتها وهي مسألة المفقود زوجها ، وذات الوليين ، ومتأخرة الطهر ، وقلنا : إنَّ الغزالي جعل ندرة هذه المسائل وكونها شخصية لا تعم جميع الأفراد سببا لمنع العمل بها وقال إنَّ مثل هذه المصالح النادرة لا تسلطنا على تخصيص النصوص(١) .

أفبعد هذا يقال : إنَّ الغزالي يرى العمل بهذه المصالح الخاصة .

فقول الدكتور حسين : وأنَّه يمكن الأخذ بهذه المصالح ... إلخ ، الذي فهمه من كلام الغزالي إن أراد الإمكان المرجوح فمسلَّم ولا يفيده لأنَّ المرجوح لا يعمل بمقتضاه ، وإن أراد جواز ذلك ، والإذن به فهو ممنوع لقول الغزالي : إنَّ مثل هذا القدر النادر ... إلخ . وبالرجوع إلى ما قَدَّمْنَاه يزداد الأمر وضوحاً .

الرد على دعواه الثالثة

وهي أنَّ شرط القطعية غير مطلوب في كل مصلحة .

وقد قَدَّمْنَا أنَّ الدكتور لم يأت بنص صريح في هذا ، غير أنَّ قوله : ولا يشترط في كل مصلحة أن تكون ضرورية ... إلخ الشروط ، وقوله : وإنَّمَا يشترط فيها الملاءمة ، قوله هذا يفيد أنَّ شرط القطعية كغيره لا يشترط في كل مصلحة، ومعنى هذا أنَّه يجوز العمل عند الغزالي بغير المقطوع به ، وقد صَرَّحَ الغزالي بأنَّ الظن القريب من القطع كالقطع ، فإذاً يرى الدكتور تجويز المصلحة عند الغزالي مع خلوها من القطع أو ما هو كالقطع .

(١) المستصفى جـ١ ص ٣٠٩ .

وقد قَدَّمْنَا في الرد على ما تقَدَّم أنَّ الغزالي اشترط هذه الشروط في كُلٍّ مصلحة لا في فرد منها فحسب ، وذكرنا قوله في ذلك غير ما مرة ، وذلك مثل قوله : « فبهذه الشروط يجوز القول بالمصلحة » ، وقوله : «ونحن إنَّمَا نجوزه - أي هذا النوع من المصلحة - عند القطع أو ظن قريب من القطع » .

وإلى هنا أمسك عنان القلم ، وأكتفي في الرد على الدعاوى الثلاث بما تقَدَّم . والله أعلم .

النتيجة التي توصل اليها صاحب النظرية

لقد توصَّل السيد الدكتور من رأيه السابق - وهو قول الغزالي بالمصلحة الضرورية والحاجية العامة ، وأنَّ شرط الكلية والقطعية إنَّمَا هو في مثال الترس خاصة - توصَّل من ذلك كله إلى أنَّ مذهب الغزالي في كُلٍّ من المستصفى وشفاء الغليل ، متحد ، وأنَّه يأخذ في كلا الكتابين بالمصلحة الضرورية والحاجية العامة .

وإذا كان الغزالي متحد المذهب في كُلٍّ من الكتابين ، فلا تناقض إذاً في كلامه في كتابيه لأنَّهما يقرران نتيجة واحدة .

مناقشة ما فهمه عن الغزالي في شفاء الغليل

قد سبق الرد على ما رآه مذهباً للغزالي في المستصفى .

أمَّا الرد على ما رآه مذهباً له في شفاء الغليل فسنشرع فيه بعون الله تعالى ، فقوله : « إنَّ مذهب الغزالي حسبما فهمناه من كتابه شفاء الغليل هو الأخذ بكُلٍّ من المصلحة الضرورية والحاجية مطلقاً أعني كانتا عامتين أو غالبيتين

أو خاصتين بشروط مخصوصة ، قَدَّمْنَا الكلام عليها في مذهبه السَّابق .

أمَّا ما رآه الدكتور حسين من مذهب للغزالي يخالف هذا فغير مسلَّم ، وإليك ما يفيد ما رأيناه مذهباً للغزالي في كتابه المذكور ، وبه يبطل ما ادَّعَاه السيد الدكتور ، فنقول : قد قَسَّمَ الغزالي في شفاء الغليل المصلحة إلى ضرورية وحاجية وتحسينية ، وإلى معتبرة ، وملغاة ، ومرسلة ، ثُمَّ قال : وتنقسم قسمة أخرى بالإضافة إلى مراتبها في الوضوح والخفاء ، فمنها ما يتعلق بمصلحة شخص معين في واقعة نادرة ، وتتفاوت هذه المراتب بتفاوت مصالحها في الظهور ، وكُلٌّ ذلك حجة بشرط ألا يكون غريباً بعيداً، وبشرط ألا يصادم نصّاً ، ولا يتعرض له بالتغيير [1] .

وقد ذكر الغزالي في هذا الكتاب : « أنَّ المصلحة المرسلة الواقعة في مرتبة التحسين لا يجوز الحكم بها »[2] ، فإذا استثنينا هذه المرتبة التحسينية فيحق لنا أن نقول : إنَّ الغزالي يأخذ بكل مصلحة ضرورية أو حاجية ، ولا يشترط لها إلا كونها ملائمة ، وهذا الشرط مأخوذ من قوله : « إلا أن يكون غريباً » ، وإلا كونها غير مصادمة للنصوص ومغايرة لها ، وهذا واضح من النص المتقدم ، ففي هذا الكفاية في الرد على دعواه أنَّ الغزالي لا يأخذ بالمصلحة الحاجية إلا إذا كانت عامة ، لأنَّه صرح بأنَّه يأخذ بكل مصلحة مستوفية للشروط المتقدمة ، ولم تكن من قبيل المصالح التحسينية ، فيكون كلامه شاملاً لكُلٍّ من المصلحة الضرورية والحاجية بإطلاق ، لا فرق بين عامة وخاصة .

---

(١) شفاء الغليل ص ٢١٠ .

(٢) انظر : شفاء الغليل ص ٢٠٨ .

والذي جعل هذا الكاتب يقرر مذهب الغزالي في شفاء الغليل هكذا ، هو قول الغزالي في مسألة ما إذا عَمَّ الحرام الأرض كلها ، أو ناحية من نواحيها ، وعسر الانتقال منها إلى غيرها ، أنَّه يجوز للإنسان أن يأخذ من هذا المال الحرام ما زاد على مقدار الضرورة ولا يتوسع في ذلك .

والموضع الذي يهمنا في ذلك هو قول الغزالي في هذه المسألة : «والحاجة العامة في حق كافة الخلق تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق الشخص الواحد ، والحاجة عامة إلى الزيادة على سد الرمق إذ في الاقتصار عليه فقط لحوق الضرر »[1] .

فأخذ الأستاذ من هذا النص أنَّ الغزالي لا يأخذ بالمصلحة المرسلة الحاجية إلا إذا عمت ، وإليك نصُّه في ذلك ، قال : « وعلى هذا يحمل إطلاق القول بقبول المصالح الحاجية في شفاء الغليل على ما إذا كانت هذه المصالح جارية مجرى الضرورات كما في المستصفى .

بل إنَّ الغزالي قد فَسَّر هذا الإجمال ، وقَيَّد ذلك الإطلاق في شفاء الغليل نفسه ، حيث قرر بعد إطلاق القول بقبول المصالح الحاجية : أنَّ الحاجة العامة في حق كافة الخلق تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق الشخص الواحد ، وبذلك يمكن القول بأنَّ المصالح الحاجية يقبل الحكم بمجردها إذا توافرت بالنسبة لها صفة العموم حَتَّى تكون جارية مجرى الضرورات »[2] .

ولست في حاجة إلى التعليق على هذا النص لأنَّه ناطق بأنَّ صاحبه

---

(١) انظر : شفاء الغليل ص ٢٤٦ .
(٢) نظرية المصلحة ص ٤٥٣ .

أخذ شرط العموم في المصلحة الحاجية من هذا النص الذي قَدَّمْتُهُ عن الغزالي .

والإطلاق الذي يذكره عن الغزالي في الحاجية هو قوله في شفاء الغليل : « أمَّا الواقع من المناسبات في رتبة الضرورات والحاجات كما فصلناها فالذي نراه فيها أنَّه يجوز الاستمساك بها إن كان ملائماً لتصرفات الشَّرع »[1] .

والذي نراه أنَّ نص الغزالي المتقَدِّم لا يفيد شرطية العموم في المصالح الحاجية ولا يفهم منه ذلك ، بل كلامه تقرير لواقع المسألة التي ذكرها ، وأنَّه اتفق فيها كون المصلحة الحاجية فيها عامة في جميع الخلق ، وأنَّ اتصافها بذلك يجعل الحكم فيها بناء على هذه المصلحة أولوياً وآكد ، وليس المراد أنَّ هذا شرط في ذلك ، فكأنَّ الغزالي يترقى في الإجابة على سائله ، فيقول لسائله : إنَّ الزيادة على قدر الضرورة بمقدار الحاجة جائزة ، لاسيما إذا كانت الحاجة عامة ، فتصير الزيادة حينئذ أبلغ في الجواز وأدخل في باب الإذن ؛ لأنَّ الحاجة العامة بمنزلة الضرورة الخاصة . ثُمَّ إنَّ قول الغزالي : إنَّ الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة - إخبار بكون الحاجة في حكم الضرورة ، وهل يلزم من الإخبار بكون الشيء في حالة يصير بمنزلة شيء آخر أن نفهم أنَّ غير هذه الحالة من الحالات غير معترف بها أو غير معول عليها ، لا أظن أحداً يفهم هذا ، بل غاية ما يفهم من هذا أنَّ الحاجة الخاصة ليست منزلة منزلة الضرورة ، ولا يفهم من عدم تنزيلها عدم القول بها .

(١) شفاء الغليل ص٢٠٩ .

على أنَّ ما صرح به الغزالي من أخذه بالمصلحة بجميع أنواعها إلا التحسينيه والغريبة والمصادمة قاطع لهذا النزاع ، وهو قوله بعد ذكر أقسام المصلحة من كونها عامة وخاصة وغالبة : « وكل ذلك حجة ... » إلى آخر ما تقَدَّم .

فقد بان مما قَدَّمْنَاه أنَّ مذهب الغزالي في شفاء الغليل القول بالمصلحة الضرورية والحاجية مطلقاً بشروط خاصة ، ومذهبه في المستصفى القول بها بشرط كونها ضرورية قطعية كلية ، ويضاف إلى هذا ملاءمتها لتصرفات الشَّرع وعدم رجحان غيرها عليها .

وبناء على هذا يكون مذهب الغزالي في كتابيه مختلفاً ، ولا تناقض في ذلك ، لأنَّه حينما ألف شفاء الغليل رأى رأياً ، ورأى في المستصفى بعد ذلك غيره ، والذي يظهر لي أنَّ مذهبه في المستصفى هو الذي استقر عليه أمره في النهاية ، وإن كان لا مانع أن يكون تردد نظر الغزالي في الكتابين ، فبعض الطرق أدَّته إلى مذهب ، وبعضها الآخر أدَّاه إلى المذهب الآخر ، ولم يترجح عنده أحد الترددين ، ولا ندري هل ترجح أحدهما عنده بعد ذلك أو لا ؟

والذي يفيده كلام الشَّاطبي هو عدم الجزم بكون الغزالي رجع عما في شفاء الغليل أو هو ثابت عنه ، يقول الشَّاطبي : « واختلف قول الغزالي في الرتبة المتوسطة ، وهي رتبة الحاجة ، فرده في المستصفى ، وهو آخر قوليه، وقبله في شفاء الغليل كما قبل ما قبله » .

ثُمَّ قال الشَّاطبي : « وإذا اعتبر من الغزالي اختلاف قوله ، فالأقوال خمسة »[1] . يريد الأقوال في المصلحة ، فلم تجزم عبارة الشَّاطبي برجوعه عن مذهب الشفاء أو بقائه عليه ، إلا أنَّ هناك ما يؤيد احتمال رجوع الغزالي عما في الشفاء ، وهو :

١- أنَّ المستصفى آخر مؤلفاته ، فيظن فيه أنَّه أثبت فيه آخر ما انتهى إليه رأيه وفهمه .

٢- جعل في المستصفى التمسك بالرتبتين الأخيرتين من باب الحكم بالهوى والاستحسان ، وشيء يلزم على القول به الحكم بالهوى لا يمكننا أن نقول أنَّ الغزالي يجعل له وجهاً من الحق ، أو مكاناً من النظر .

٣- أنَّ الأصوليين - غير الشَّاطبي - لم ينقلوا عن الغزالي إلا مذهبه في المستصفى ، فلَعَلَّ صنيعهم هذا يدلنا على أنَّهم فهموا أنَّ الغزالي رجع عن مذهبه الأول .

٤- أنَّ الغزالي ألف المستصفى بعد رجوعه إلى الجو العلمي وتركه السياحة والتجرد الكامل للعبادة[2] ، فيكون ما رآه في المستصفى أثر من آثار تلك الأحوال ، فرأى من الورع والاحتياط في الدِّين الاقتصار على الرتبة الأولى : رتبة الضرورات . والله أعلم .

---

(١) الاعتصام جـ٢ ص٢/ ٢ ، ٢٨ .

(٢) انظر : مقدمة شفاء الغليل للدكتور حمد الكبيسي ص٢٣ .

تخريج فروع فقهية
على مذهب الغزالي في المستصفى

لقد رأيت أن أورد هنا أمثلة مما ضربه الغزالي تخريجاً على المصلحة المرسلة يتبين بها مذهب الغزالي عملاً، بعد أن ذكرنا بيانه فيما تقدم نظراً .

والملاحظ في هذه الأمثلة التي ضربها الغزالي أنَّها لم تخل من أمثلة أخرى تقف منها موقف المعارض والمناقض ، إلا أنَّ المصلحة لما كانت في هذه الأمثلة التي نحن بصدد ذكرها أعظم كان لها الرجحان على غيرها ، فمن هذه الأمثلة :

١ - الزنديق المتستر إذا تاب فالمصلحة في قتله وعدم قبول توبته :

يقول الغزالي : إنَّه يجوز أن يرى المجتهد جواز قتل الزنديق إذا تاب من زندقته ونطق بكلمة الشهادة ، وذلك لما في قتله من مصلحة دفع أذاه عن المسلمين ، إذ هو عدو لهم يتربص بهم الدوائر ويتحين الفرص فيهم ، فإذا قتل فقد كفي المسلمون هذا الشر ، إلا أنَّ هذا الحكم وهو جواز قتل الزنديق لا يخلص من المعارضة ، فقد عارضه قوله ﷺ : « أمرت أن أقاتل النَّاس حتَّى يقولوا لا إله إلا الله »[1] ، فمعنى الحديث أنَّ الكفار المحاربين بجميع أنواعهم مأمور بقتالهم ، ولا يكف القتل عنهم إلا بقولهم : لا إله إلا الله .

ووجه المعارضة بين الحكم بقتل الزنديق وهذا الحديث ، هو أنَّ هذا الحديث فيه عصمة دم الكافر إذا تشهد ، والزنديق قد فعل ذلك ولم يعصم

(١) رواه مسلم جـ١ ص٥١ .

دمه ، فقتله مع نطقه بالشهادة معارض لهذا الحديث ، ومن أجاز قتله التفت إلى أنَّ وصف الزندقة الذي أوجب قتله لم يرتفع بالنطق بالشهادة بل لايزال ملازماً له ، لأنَّ قول الزنديق : لا إله إلا الله ، هو عين الزندقة ، وإظهار خلاف ما يبطن ، فإذاً قوله هذا لا ينفي عنه القتل ، لأنَّه عين ما يمليه عليه معتقده ومذهبه، فلم يترك مذهبه حتى يعصم دمه ، وإنَّمَا يدرأ هذا النطق القتل عمن يعتقد أنَّ النطق بها فيه ترك لمعتقده ، وهم اليهود والنصارى .

فحاصل حجة من ذهب إلى القتل هو أنَّ عموم الحديث مخصوص بغير الزنادقة ، لأنَّ ذلك الصنف هو الذي يظهر التحول عما هو عليه إلى الإسلام ، أمَّا في الزنديق فلا يظهر هذا بل هو قائم على ما كان عليه من وصف الزندقة ، يقول الغزالي في هذا : « فإن قيل : فالزنديق المتستر إذا تاب فالمصلحة في قتله وألا تقبل توبته ، وقد قال ﷺ : « أمرت أن أقاتل النَّاس حتَّى يقولوا لا إله إلا الله » ، فماذا ترون ؟ .

قلنا : هذه المسألة في محل الاجتهاد ، ولا يبعد قتله إذا وجب بالزندقة قتله ، وإنَّمَا كلمة الشهادة تسقط القتل في اليهود والنصارى ، لأنَّهم يعتقدون ترك دينهم بالنطق بكلمة الشهادة ، والزنديق يرى التقية عين الزندقة ، فهذا لو قضينا به فحاصله استعمال مصلحة في تخصيص عموم ، وذلك لا ينكره أحد »[1] ، لكنه قد يرد على مَنْ رجح القتل أنَّ الشَّارع جعل غاية القتال مجرد قول « لا إله إلا الله » ، ولم يذكر أكثر من هذا ، وقد حصل هذا القدر من الزنديق ، فلا ينبغي قتله ، وإلا فهذه مخالفة ظاهرة لنص الشَّارع .

---

(١) المستصفى جـ١ ص٢٩٨، ٢٩٩ .

ويظهر أنَّ مَنْ جوز القتل رأى أنَّ الشَّارع لم يجعل هذه الكلمة مانعة من القتل ، إلا لأنَّها عنوان على الإيمان ، وحيث انتفت عنها هذه الصفة في الزنديق لما علم من حاله وإصراره على الزندقة كان قولها كعدمه بالنسبة إليه . والله أعلم .

وجه التمثيل بهذه المصلحة على مذهب الغزالي :

أنَّ النفاق سبب للقتل ، كما أنَّ الكفر الصراح كذلك ، أمَّا المنافق التائب فإنَّه وإن كان ظاهر الحديث عدم قتله إلا أنَّ هذا الظاهر ليس على عمومه ، بل هو مخصوص بغير الزنديق من بقية الكفار ، أمَّا الزنديق فالمصلحة تقتضي قتله ودفع أذاه عن المسلمين ، وهي مصلحة ضرورية تتعلق بحفظ الدِّين ، وحفظ الدِّين مقصود للشَّارع بأدلة فاقت الحصر ، فرجحت هذه المصلحة لأنَّها كلية ، لأنَّ ضرر الزنديق عام لجميع المسلمين، وفي قتله إزالة هذا الضرر ، فهو مصلحة لجميع المسلمين ، وضرورية لأنَّها متعلقة بإحدى الضروريات الخمس ، بل بأهمها وهو حفظ الدِّين ، وقطعية لأنَّنَا نقطع أن بقتله يأمن المسلمون من غائلته .

٢- إذا وجد بين النَّاس إنسان يقوم بدلالة الظالمين ، ويسلطهم على أخذ أموال الأبرياء من النَّاس بغير حق ، وهتك حرمهم وسفك دمائهم ، فالمصلحة تقتضي قتله وإراحة النَّاس من شره ، فيجوز أن يقضى بقتله إذا لم ينقطع شره بغير القتل من حبس وغيره .

وعدم قتله يؤدِّي إلى فساد عام كلي ، وهو ضياع أموال النَّاس وهلاك نفوسهم ، وهذه النتيجة يغلب على الظن وقوعها ، فاقتضت هذه المصلحة

وهي حفظ الأموال والأنفس والأعراض قتله ، وهي مصلحة كلية ضرورية ، وهي وإن لم تكن قطعية إلا أنَّ الظن القريب من القطع يجري مجرى القطع ، ومصلحة هذا شأنها يجب تحصيلها ، وإن أدَّى ذلك إلى إزهاق بعض النفوس ، والحكم في هذه المسألة بالقتل أولى منه في مسألة الترس ، فإنَّنَا توسلنا فيها بقتل نفس لا ذنب عليها بغية الوصول إلى حفظ أرواح المسلمين ودينهم ، فلئن نتوسل بقتل نفس آثمة أولى ؛ لأجل حفظ مقصود ضروري كلي قطعي .

فإن كفى في رد شره الحبس أو غيره مما هو دون القتل ، فلا يجوز المصير إلى القتل ، كما لايجوز القتل إذا لم نقطع أو يغلب على ظننا حصول ذلك الفساد .

اعتراض على هذا المثال وجوابه :

أورد الغزالي على هذا المثال اعتراضاً حاصله أنَّ هذه المصلحة مخالفة للنصوص ، وكُلُّ مصلحة مخالفة للنصوص يجب إلغاؤها وعدم الالتفات إليها .

دليل مخالفتها للنصوص قوله تعالى : ﴿ **وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا** ﴾(١) . وقوله تعالى : ﴿ **وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ** ﴾(٢) .

وهذا المقتول قد قتل من غير أن يقتل غيره ، وكان قتله عمداً ، وفي الآيتين الوعيد على من قتل مؤمناً متعمداً ، والنهي عن قتل النفس بغير حق .

---

(١) سورة النساء : الآية ٩٣ .

(٢) سورة الإسراء : الآية ٣٣ .

والدليل على أنَّ المصلحة المخالفة للنص ملغاة الإجماع ، فإنَّ الأمة اتفقت على أنَّ النص إذا وجد لايجوز العدول عنه إلى الرأي ، وسند ذلك حديث معاذ المشهور ، فإنَّه أقر على الرأي بعد عدم النص ، ففهم منه أنَّه ما دام هناك نص فلا يجوز استعمال الرأي .

الجواب : يجاب على هذا بأنَّ هاتين الآيتين مخصوصتان بغير هذه الصورة التي نحن بصددها ، أمَّا هذه فلا تنسحب عليها الآيتان معنى ، وإن شملتهما لفظاً .

نوقش في هذا بأنَّه إذا جاز التخصيص كما قلتم ، فلقائل أن يقول : إنَّ مسألة العتق فيمن أفطر في نهار رمضان ممكن تخصيصها بمن ينزجر بالعتق ، أمَّا مَنْ لا ينزجر به كالملوك فالواجب في حقهم ما يحقق الزجر ، وحينئذ لا يكون هناك فرق بين هذه المسألة ومسألة العتق في فطر رمضان مع أنكم منعتم مسألة العتق[1] .

أجاب الغزالي على الاعتراض بالآيتين ، وعلى الاعتراض بعدم الفرق بين مسألة العتق للفطر في نهار رمضان ، ومسألتي الترس والساعي في الأرض بالفساد :

أولاً : بالتسليم بالاعتراض ، وأنَّ ما أورد من المعارضة حاصل ، وأنَّ تجويز ذلك يلزم منه تجويز صورة الملك المفطر في نهار رمضان من حيث إيجاب الصوم عليه ابتداءً ، فقد قال الغزالي في ذلك عقب الاعتراض : « قلنا : لهذا نرى المسألة في محل الاجتهاد ، ولا يبعد المنع من ذلك ،

---

(١) المستصفى جـ١ ص ٣٠٢ .

ويتأيد بمسألة السفينة ، وأنَّه يلزم منه قتل ثلث الأمة لاستصلاح ثلثيها ترجيحاً للكثرة »(١) .

فقوله : لهذا نرى المسألة في محل الاجتهاد ... إلخ ، معناه أنَّنَا لم نذهب إلى ما ذهبنا إليه في مسألة الترس ، ومسألة السَّاعي في الأرض بالفساد على أنَّه أمر مقطوع به لا احتمال لغيره ، بل كما نجوز القتل في هاتين المسألتين نجوز أن يرى مجتهد المنع من القتل ، ويتقوى هذا الأخير بنظائر حصل فيها المنع من القتل ، كمسألة السفينة ، وقتل ثلث الأمة لاستصلاح ثلثيها ، وكمسألة ما إذا تترس الكفار بمسلم وكان عدد المسلمين محصوراً كعشرة مثلاً ، ومسألة ما إذا اضطر عشرة لأكل واحد منهم بالقرعة ، فكُلٌّ هذه المسائل لا تجوز مع أنَّه يوجد فيها ما يوجد في مسألة الترس والسَّاعي في الأرض بالفساد ، من كون إحدى المصلحتين أعظم من الأخرى ، ومع ذلك لم نرجح في هذه المسائل جانب المصلحة الغالبة ، فكان ينبغي عدم ترجيح ذلك في المسألتين : مسألة الترس والسَّاعي ، إلا أنَّ الغزالي يرجع بعد تسليمه بهذا المقدار إلى فرق دقيق يجعل هناك فرقاً بين المسألتين وغيرهما من المسائل التي يمكن أن يتقوى بها جانب المعترض ، وهذا الفرق هو أنَّ هذه المسائل منعناها لأنَّها اعتمدت على الكثرة التي يمكن حصرها بعدد مخصوص ، أمَّا الكثرة التي اعتمدنا عليها ورجحنا مصلحتها في المسألتين فهي كثرة تخالف هذه الكثرة من حيث إنَّها كثرة لا حصر لها ، فلأجل هذا جوزنا ذلك الحكم ، ومنعناه فيما ذكر من تلك المسائل كمسألة السفينة وغيرها ... إلخ .

---

(١) المستصفى جـ١ ص٣٠٢ .

وإليك نص الغزالي في ذلك ، قال بعد ذكر المسائل التي يتقوى بها جانب المعترض : « وإنَّمَا نشأ هذا من الكثرة ومن كونه كلياً ، لكن للكلي الذي لا يحصر حكم آخر ، أقوى من الترجيح بكثرة العدد »[1] .

ثُمَّ استدلَّ على الفرق بين الكليين المحصور وغيرا لمحصور بقوله : « لو اشتبهت أخته بنساء بلدة حل له النكاح ، ولو اشتبهت بعشرة وعشرين لم يحل له »[2] .

ففي هذه المسألة فرق بين الكثرة المحصورة وهي العشرة ، وغير المحصورة كنساء بلدة في الحكم ، فكذا هنا جوزنا الحكم في المسألتين بناءً على أنَّ المصلحة فيهما مصلحة عدد غير محصور ، فلأجل ذلك خصصنا الآيتين بصورة لا يحصل فيها خطر كلي كما هنا ، كما نخصص الدليل المانع من قتل نساء الكفار وأطفالهم بحالة ما إذا لم يتترس بهم[3] .

يقول الغزالي : « ولا خلاف أنَّهم لو تترسوا بنسائهم وذراريهم قاتلناهم ، وإن كان التحريم عاماً لكنا نخصصه بغير هذه الصورة ، فكذا ههنا التخصيص ممكن »[4] .

ثُمَّ رَدَّ على الاعتراض المتقَدِّم أيضاً بأنَّ ما علل به المعترض رأيه في المسألتين من كونه يؤدِّي إلى سفك دم محرم ، معارض مما هو أقوى منه في هذه العلة ، وهو أنَّ عدم القتل يؤدِّي إلى سفك دماء لا حصر لها معصومة ،

---

(١) المستصفى جـ١ ص٣٠٣ .

(٢) المصدر السابق جـ١ ص٣٠٣ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) المصدر السابق .

وأنَّ الشَّرع دائماً يغلب الكلي على الجزئي ، فحفظ أهل الإسلام أهم عند الشَّرع من حفظ دم مسلم واحد ، يقول الغزالي راداً على المعترض : « وقول القائل هذا سفك دم محرم معصوم ، يعارضه أنَّ في الكف عنه إهلاك دماء معصومة لا حصر لها ، ونحن نعلم أنَّ الشَّرع يؤثر الكلي على الجزئي ، فإنَّ حفظ أهل الإسلام عند اصطلام الكفار أهم في مقصود الشَّرع من حفظ دم مسلم واحد ، فهذا مقطوع به من مقصود الشَّرع ، والمقطوع به لا يحتاج إلى شهادة أصل »[1] .

المثال الثالث : توظيف ولى أمر المسلمين مالاً على الأغنياء يصرف شئون الدولة الإسلامية .

لقد جوز الغزالي هذا الفرع تخريجاً على المصلحة المرسلة ، واشترط لهذا شروطاً :

أولها : أن يكون بيت المال خالياً عن المال الذي يسد حاجة الجند .

ثانيها : ألا يكون لهؤلاء الجنود مالاً ينفقون منه على أنفسهم .

ثالثها : أن يخشى استيلاء الكفار على بلاد المسلمين ، أو حدوث فتنة داخلية وفوضى من أهل الفساد والإجرام ، لو تركنا الجنود يقومون باكتساب ما يحتاجون إليه من مهام حياتهم .

رابعها : أن يكون المال الموظف على الأغنياء في حدود كفاية الجند من غير أن يسرف فيه في التفكه واللذات التي لاتدعو إليها الحاجة .

فبهذه الشروط مجتمعة يرى الغزالي جواز فرض خراج على الأغنياء

---

(١) المستصفى جـ١ ص٣٠٣ .

تحصيلاً لمصالح ضرورية : وهي حفظ دين المسلمين ، ودمائهم ، وأموالهم ، وقطعية أو قريبة منها ؛ لأنَّ العدو يتربص بالمسلمين ويتحين فيهم الفرص ، فإذا بدت له ناحية ضعف قطع أو غلب على الظن غدره بهم .

وهذه المصالح كلية أيضاً لأنَّ الضرر فيها عائد على جميع المسلمين ، كما أنَّ المصلحة فيها عائدة على الجميع ، وإليك نص الغزالي في هذه المسألة قال : « فإن قيل : فتوظيف الخراج من المصالح ، فهل إليه سبيل أو لا ؟ قلنا : لا سبيل إليه مع كثرة الأموال في أيدي الجنود ، أمَّا إذا خلت الأيدي من الأموال ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر ، ولو تفرق العسكر واشتغلوا بالكسب لخيف دخول الكفار بلاد الإسلام ، أو خيف ثوران الفتنة من أهل العرامة[١] في بلاد الإسلام ، فيجوز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند » .

ثُمَّ قال : « لأنَّا نعلم أنَّه إذا تعارض شران أو ضرران ، قصد الشَّرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين ، وما يؤدِّيه كُلٌّ واحد منهم قليل بالإضافة إلى ما يخاطر به من نفسه وماله لو خلت خطة الإسلام عن ذي شوكة يحفظ نظام الأمور ، ويقطع مادة الشرور »[٢] .

فالذي يستفاد من تعبير الغزالي بـ (نعلم) ، أنَّ ما استند إليه في هذا الحكم شيء معلوم مقطوع به ، وهو قصد الشَّارع دفع أشد الضررين بأخفهما ، وخفيف الضرر في مثالنا هو أخذ مال من الأغنياء يصرف في

---

(١) العرامة : الشر . الأساس مادة (ع ر م) .

(٢) المستصفى جـ١ ص٣٠٣، ٣٠٤ .

شئون جنود الدولة الإسلامية ، والأشد هو توقع احتلال الكفار بلاد الإسلام ، وتوقع قيام فوضى داخلية يثيرها أهل الإجرام إذا لم تفرض هذه الضريبة ، وكُلُّ ذلك يؤدِّي إلى ضياع الدماء والأموال .

والذي نلاحظه في هذه المسألة أنَّها أقوى من سابقتيها حكماً ، وأجلى منهما نظراً ، ذلك لأنَّ التعارض فيها بين مصلحة مالية من جانب ومصلحة نفسية ومالية ودينية من جانب آخر ، فالترجيح فيها من عدة أوجه : منها كون المال المأخوذ من الأغنياء أقل من المتوقع ضياعه ، وأنَّ مصلحة بقاء المال في أيديهم غير منقوص أقل بكثير من مصلحتي النَّفْس والدِّين ، اللتين يحصل فواتهما بعدم ضرب الخراج ، فلو انفردت واحدة منهما لرجحت بمصلحة المال فضلاً عن اجتماعهما .

هذا كله على تقدير استواء المصالح في الجنس وهي كونها ضرورية ، ولكن يظهر أنَّ الأمر ليس كذلك ، وأنَّ المصلحة التي ضحى بها ليست في مرتبة الضرورة ، إذ يفهم من كون المأخوذ منه المال غنياً ، وأنَّ المال المأخوذ قليل ، أنَّ هذا المال فائض عن الحاجة ، فلا يكون ضرورياً عند صاحبه الذي أخذ منه ، إذ قد تقَدَّم أنَّ المقدار الذي هو ضروري من المال ، هو الذي يحتاج إليه صاحبه في صرفه في ضرورياته ، فيكون الحكم بضرب الخراج حكماً أشد رجحاناً ؛ لأنَّ المعارض له ليس متحداً معه في الجنس فضلاً عن اتحاد الرتبة ، فالراجح مصلحته ضرورية ، والمرجوح مصلحته أدنى من ذلك .

وهذا بخلاف المثالين السابقين لهذا المثال فإنَّ المصلحة المطرحة فيهما أو المرجوحة أرقى من المصلحة المرجوحة هنا ، وإن كانت تلك مغمورة وغير

ظاهرة بالنسبة لما عارضها هناك من مصلحة المجموع وهي مصلحة الأمة بأسرها .

هذا وتخريج هذا الفرع على المصالح المرسلة هو الذي يظهر رجحانه عند الغزالي على تخريجه على دليل آخر ، وليس تخريجه على هذا الأصل بمتعين ، ومن أجل ذلك نرى الغزالي يورد احتمال أن يكون لهذا الفرع أصل معين يشهد له فيخرج من مدرك المصالح المرسلة إلى مدرك القياس ، فلا يكون فيه شاهد لنا على المصالح المرسلة .

بيان ذلك : أَنَّنَا نرى الشَّارع جَوَّز لولي الطفل التصرف في ماله بما يعود عليه وعلى ماله بالمصلحة والفائدة ، فينفق ماله مثلاً في شق القنوات ، وأجرة الأدوية ، وتأديبه وتعليمه وكل ما يصلح شأنه وحاله ، فتكون مسألة الطفل أصلاً تقاس عليها مسألة الخراج ، فلشبه ولي أمر المسلمين بولي أمر الطفل بجامع أنَّ كُلاًّ منهما جعل الله له النظر في أمر غيره ، وولي الطفل يجوز له التصرف في ماله بما يصلحه ويصلح ماله ، فكذا ولي أمر المسلمين .

والنظر في أمرهما - الأطفال والرعية - قد يؤدِّي في بعض الأحيان إلى إلحاق ضرر في نظير الحصول على مصلحة عظمى بالنسبة للمصلحة التي ضحَّى بها .

وتوضيحه في الفرع والأصل هو أنَّ إتلاف مال الصغير مثلاً في علاجه فيه تضييع له ، وهو مضرة مقابل مصلحة شفائه ، وهي مصلحة أعظم بكثير من توفير ماله له ، كذلك أخذ المال من الأغنياء فيه تفويت مصلحة هذا المأخوذ ، ولكن في سبيل الحصول على حفظ باقي أموالهم بل

وأرواحهم ودينهم ، وهذه المصالح بالنسبة لما يؤخذ منهم يكاد أن يكون المأخوذ بالنسبة إليها عدماً .

وإليك نص كلام الغزالي المفيد لما ذكرناه من قيام مدرك آخر يتخرج عليه هذا الفرع ، قال : « وكان هذا - الإشارة إلى مثال ضرب الخراج - لا يخلو عن شهادة أصول معينة ، فإنَّ لولي الطفل عمارة القنوات ، وإخراج أجرة الفصاد، وثمن الأدوية، وكُلُّ ذلك تنجيز خسران لتوقع ما هو أكثر منه » .

فقوله : وكأنَّ هذا لا يخلو ، يفيد أنَّ هذا الدليل لم يبلغ عند الغزالي مبلغ دليل المصلحة ، ووجه إفادته ذلك أنَّه عبر بكأنَّ المفيدة لعدم التأكد والقطع ، وعبارة « لا يخلو » المنبئة عن ذلك أيضاً .

وهذا آخر ما أردنا إيراده من الفروع التي ذكرها الغزالي مخرجة على المصالح المرسلة ، وقد بان منها كما قَدَّمْنَا الإشارة إليه أنَّ اشتراط هذه الشروط الثلاثة ليس مقصوراً على مصلحة الترس كما فهم البعض ، والله ينجينا برحمته من هول يوم العرض . والله سبحانه وتعالى أعلم .

نظرة في بعض مباحث الغزالي

لقد ذكر الغزالي - رضي الله عنه ورحمه - المصلحة المرسلة على أنَّها من الأدلة الموهومة ، وليس غرضنا الكلام على كونها موهومة أو محققة ، وإنَّمَا غرضنا أن ننظر نظرة خاطفة على بعض ما قَدَّمْنَاه له من مباحث .

أولاً: أنَّ الغزالي عَرَّف المصلحة لغةً بما يفيد أنَّها وسيلة إلى النفع ودفع الضرر . وعرفها في الاصطلاح بما يفيد أنَّها الوسيلة المؤدِّية إلى نفع خاص سمَّاه : مقصود الشَّارع من الشَّريعة ، أو حكمة الشَّارع من أحكامه ،

وجعل هذا المقصود عبارة عن حفظ الدِّين والنَّفْس والعَقْل والنَّسْل والمال ، وقد سبق نصُّه في هذا .

والذي يلاحظ أنَّ الغزالي قد مَثَّل للمصلحة بنفس الأحكام التي تؤدِّي إلى مقصود الشَّارع ، لأنَّه قال ممثلاً لها : « كإيجاب قتل الكافر المضل » ، والمعلوم أنَّ المصلحة دليل وعلامة على الحكم ، فكيف تكون نفس الحكم ، فيلزم على هذا اتحاد الدليل والمدلول .

ويمكن أن يجاب على هذا - والله أعلم - بأنَّ المصلحة التي تكون دليلاً على الحكم ، هي المصلحة بمعنى الحكمة ، بخلاف المصلحة بمعنى الوسيلة إلى تلك الحكمة فإنَّها ليست دليلاً على الحكم ، والمصلحة التي مَثَّل لها الغزالي بإيجاب قتل الكافر من النوع الثاني لا الأول ، فلا اعتراض حينئذٍ عليه .

ثانياً : أنَّ الغزالي حصر المصلحة فيما يكون وسيلة إلى حفظ أمر ضروري فقط ، فلم يذكر ما كان وسيلة لحفظ أمر حاجي ، أو تحسيني ، مع أنَّ المصلحة كما تطلق على الضروري تطلق كذلك على كل من الحاجي والتحسيني ، فاقتصاره على أحد الأنواع فيه عدم شمول التعريف لجميع أفراده .

ولَعَلَّ الجواب على ذلك هو أنَّ الغزالي يريد بمقصود الشَّارع : المقصود الكامل التام الذي قد توفرت معه متمماته ومكملاته ، لا المقصود الخالي من التتميم والتزيين ، وعلى هذا يكون كلامه شاملاً لوسيلة الرتبتين : الحاجية والتحسينية ، وهذا الاعتراض إنَّمَا يكون بالنسبة للمصالح المعتبرة اتفاقاً ، أمَّا بالنسبة للمصالح المرسلة فلا يرد عليه ؛ لأنَّه لا يرى شرعيتها إلا إذا كانت

ضرورية ، أمَّا ما عداها من المصالح الحاجية والتحسينية ، فهي عنده من قبيل الملغاة، لأنَّهما كما قال : تشريع بالهوى وعمل بمقتضى الاستحسان .

ثالثاً : أنَّ الغزالي عرف المصلحة المرسلة بأنَّها ما لم يشهد لها من الشَّرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين .

فبناء على ما فهمناه من معنى المصلحة عنده نقول : إنَّ معنى التعريف عنده أنَّ المصلحة المرسلة هي حكم لم يشهد له من الشَّرع دليل معين بالإذن فيه ولا بالمنع منه، والنفي في التعريف منصب على القيد وهو معين، لا عليه وعلى المقيد، وهو نص - أي هي حكم - دل على جوازه دليل غير معين .

وعلى هذا فليس من المصلحة الأحكام التي لا دليل عليها ، ولا الأحكام التي قام الدليل على إلغائها وبطلانها والمنع منها ، كالأحكام المصادمة للنصوص كتجويز المعاملة بالربا مثلاً ، ولا الأحكام التي دلت عليها أدلة معينة ، كالأحكام التي فهمت من النصوص مباشرة أو بواسطة القياس على النصوص فكلا الحكمين دَلَّ عليهما نصٌّ معين .

فبناء على هذا تكون المصلحة المرسلة عند الغزالي ما دلت عليها النصوص ، وليست ما سكتت عنها النصوص ، فلم تتعرض لها لا بإثبات ولا بنفي ، وهذه هي التي أطلق عليها أنَّها غريبة ، وقال فيها في شفاء الغليل : هي ما سكتت عنها شواهد الشَّرع ونصوصه ، فلا يناقضها نَصٌّ ولا يشهد لجنسها شرع .

ثُمَّ قال : فهي المصلحة الغريبة التي يتضمن اتباعها إحداث أمر بديع لا عهد بمثله في الشَّرع [1] .

(١) شفاء الغليل ص ٢١ .

وقال عنها في المستصفى : « فكُلُّ مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع ، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشَّرع ، فهي باطلة مطرحة ، ومن صار إليها فقد شرع . كما أنَّ من استحسن فقد شرع[1] .

وبناء على هذا فالغزالي ممن يقولون بالوساطة ، وأنَّ هناك مصلحة غير مرسلة وغير ملغاة ، بل مسكوت عنها ، وقد مَرَّ ذلك ، وأنَّه مذهب لبعض علماء الأصول كالجويني ، وابن الحاجب ، وصاحب المسلم وشارحه ، خلافاً لما ذهب إليه بعض العلماء من أنَّه لا وساطة ، فغير المعتبر بدليل معين إمَّا مرسل أو ملغى .

وإلى هنا يقف القلم بعد أن نضب معينه وجف الذهن الذي يزوده ، وجدير بمثل كاتب هذه السطور أن يجف ذهنه أمام هذا الطود الشامخ ألا وهو كلام الغزالي في هذا الأصل الدقيق : المصالح المرسلة . والله أعلم .

رأي الغزالي في المنخول

إنَّ الذي حدا بي أن أذكر كلام الغزالي في كتابيه ملخصاً وموضحاً ، هو ما تضمنه الكتابان من مذهبين مختلفين ، انفرد بابتداء القول بهما بحجة الإسلام وتبعه فيهما بعض علماء الأصول .

ولما كانت كتب الغزالي المتداولة ليست محصورة في الكتابين المتقدمين بل هناك كتاب له مشهور هو كتاب المنخول ، كان لا بد من باب تكملة عرض ما كتبه الغزالي في الأصول أن أذكر نبذة يسيرة عن كلامه في ذلك

---

(١) المستصفى ص ٣١٠ .

الكتاب مبيناً في ذلك منهجه وطريقه ، وهل له شيء انفرد به عن غيره من الأصوليين في ذلك الكتاب ، أو هو سائر فيه على منهجهم وطريقتهم ، لما في ذلك من تمام البيان عَمَّا كتبه الغزالي في سائر كتبه الأصولية المتداولة بيننا في شأن المصلحة المرسلة .

فأقول في ذلك مستعيناً بالله تعالى : إنَّ كتاب المنخول هو أول مؤلف للغزالي في علم الأصول ، فقد جاء ذكره[1] في شفاء الغليل كما جاء ذكر الغليل في المستصفى[2] ، فعلم من هذا أنَّ هذه الكتب على هذا الترتيب في الزمن ، أولها : المنخول ، فالشفاء ، فالمستصفى ، وقد تكلم الغزالي على المصلحة في هذا الكتاب بإيجاز ، فلم يفض في التحرير والتقرير والتمثيل فيه كما فعل في الشفاء والمستصفى ، فعرفها وذكر مذاهب العلماء فيها ، ثُمَّ بين المختار عنده ، وذكر الفرق بين مذهب مالك والشَّافعي .

تعريف المصلحة :

عَرَّف الغزالي المصلحة المرسلة ، أو الاستدلال المرسل - على حد تعبيره - بأنَّه الذي لا يشهد له في الشريعة حكم ينطبق عليه[3] .

فهو نوع من المصالح لم يرد له في الشريعة حكم يطابقه وينسحب عليه ، وهذا بمعنى قول غيره : هي ما لم يرد له في الشَّرع اعتبارها ولا منعها .

---

(١) انظر : شفاء الغليل ص ٨ ، ١٦ ، ٢٦٧ بتحقيق الدكتور حمد الكبيسي .
(٢) ذكره في المستصفى في ص ٤ ، ٢٩٠ ، ٢٩٩ ، ٣٤٢ ، جـ ٢ .
(٣) المنخول ص ٣٥٥ .

المذاهب في المصلحة :

جعل الغزالي المذاهب فيها ثلاثة :

قول بالجواز مطلقاً من غير انتهاء إلى حد في الأخذ بالمصالح ، وهو الذي عبر عنه بالاسترسال في المصلحة ونسبه لمالك - رضي الله عنه - .

وقول بالمنع مطلقاً ، أي لم ير الأخذ بها مطلقاً لا على طريق الاقتصاد ولا على طريق الاسترسال ، ونسبه للباقلاني ، وقال : إنَّه إحدى الروايتين عن الشَّافعي .

وقول ثالث ، وهو وسط بين قول المانعين والمجوزين ، وهو القول بها من غير استرسال ، ونسبه للشَّافعي ، وهو الرواية الأخرى عنه . قال الغزالي : « والقائلون به انقسموا فاسترسل مالك - رضي الله عنه - حتَّى رأى قتل ثلث الأمة لاستصلاح ثلثيها ، وقتل في التعزير ، وقطع اللسان في الهذر . وللشَّافعي - رضي الله عنه - مسلكان : يحصر في أحدهما التمسك بالمخيل الذي يشهد له أصل معين ، ويرد كل استدلال مرسل . وفي المسلك الثاني يصحح الاستدلال المرسل ويقرب فيه من مالك وإن خالفه في مسائل » . ثُمَّ قال : « والقاضي - رحمه الله تعالى - من نفاة الاستدلال »[1] ، ثُمَّ ذكر أدلة كل فريق ومناقشتها .

---

(١) المنخول ص ٣٥٤، ٣٥٥ .

إنكار الغزالي الاستدلال المرسل بمعناه المتقَدِّم

يرى الغزالي أنَّ الاستدلال بالمعنى المتقَدِّم غير متصور أبداً ، وبناء على هذا يكون مخالفاً لجميع مَنْ يرون تحقق الاستدلال بالمعنى المتقَدِّم ، سواءً كانوا ممن يرونه دليلاً شرعياً أم ممن يمنعون كونه دليلاً ، أي إثبات هؤلاء حجية الاستدلال أو نفيهم لها يتوقف على موت حقيقة الاستدلال ، إذ الحكم بالنفي أو الإثبات فرع وجود المثبت والمنفي ، فإذا أنكر الغزالي هذه الحقيقة المختلف فيها ، فمعنى هذا أنَّه مخالف للفريقين المثبتين والنافين .

وإليك نصوص الغزالي ، قال : « والصحيح أنَّ الاستدلال المرسل في الشَّرع لا يتصور حتَّى يتكلم فيه بنفي أو إثبات ، إذ الوقائع لا حصر لها ، وكذا المصالح ، وما من مسألة تفرض إلا وفي الشَّرع دليل عليها ، إمَّا بالقبول أو بالرد ، فإنَّا نعتقد استحالة خلو واقعة عن حكم الله تعالى ، فإنَّ الدِّين قد كمل ، وقد استأثر الله برسوله وانقطع الوحي ، ولم يكن ذلك إلا بعد كمال الدِّين . قال تعالى : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾[١] .

ثُمَّ قال : « فقد تبيَّن أنَّ كل مصلحة مرسلة فلا بد أن تشهد أصول الشَّريعة لردها أو قبولها »[٢] .

وقال : « فأمَّا تقدير جريانها مهملاً غفلاً لا يلاحظ أصلاً ، محال تخيله »[٣]، فظهر من كلام الغزالي هذا الذي أنكر فيه الاستدلال بالمعنى المتقَدِّم أنَّ الإرسال الذي وصف به الاستدلال فيما تقَدَّم ، إرسال عن

---

(١) المنخول ص ٣٥٩ ، والآية : ٣ ، من سورة المائدة .

(٢) المصدر السابق ص ٣٦٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٦١ .

الأدلة العامة والخاصة ، أي لم تدل عليه الأدلة العامة ولا الخاصة ، ولذا أنكر وجود مثل هذا النوع ، وقال : « وما من مسألة تفرض إلا وفي الشَّرع دليل عليها »[1] ، يريد ولو كانت دلالة الشَّرع عليها دلالة عامة عن طريق القواعد واعتبار الأجناس البعيدة ، وليس مراده أنَّ أدلة الشَّرع تدلُّ على كُلِّ مسألة دلالة معينة ، وهي دلالة النص والإجماع والقياس ، وإلا عد الغزالي من منكري المصالح لا محالة ؛ لأنَّ من المعلوم أنَّ الحوادث والوقائع التي تظهر في الوجود لا يمكن أن تستوعبها النصوص المعينة والأقيسة .

وهذا الذي أنكره الغزالي هنا هو ما أطلق عليه في شفاء الغليل اسم المصلحة الغريبة التي قال عنها : « إنَّها سكتت شواهد الشَّرع ونصوصه عنها فلا يناقضها نَصٌّ ولا يشهد لجنسها شرع »[2] .

وقد استدلَّ الغزالي على دعواه هذه بقوله تعالى : ﴿ **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً** ﴾[3] .

ووجه الاستدلال أنَّ الله أخبر بأنَّ الدِّين قد كمل ، وأنَّ الشَّريعة قد تمت ، ووجود الإرسال بهذا المعنى المتقَدِّم يدلُّ على عدم الكمال ؛ لأنَّه مبني على إمكان وجود حوادث لم تتعرض لها الشريعة من بعيد ولا من قريب ، فتكون الشَّريعة قاصرة عن شمول هذه الحادثة ، فتكون ناقصة غير كاملة ، وفي هذا منافاة لخبر الله تعالى فيكون باطلاً .

---

(١) المنخول ص ٣٥٩ .

(٢) شفاء الغليل ص ٢١٠ .

(٣) سورة المائدة : الآية ٣ .

رأي العلماء فيما أنكره الغزالي

الذي يظهر من كلام الغزالي أنَّ هذا النوع المردود من المرسل لعدم تصوره قد قال به أناس من الأصوليين ، يدلُّ على ذلك أنَّه ذكر الاستدلال المرسل وذكر المذاهب فيه ، وأدلتها ، ومناقشة كل واحد منهم أدلة الآخر ، ثُمَّ أعقب ذلك بإنكار الاستدلال المرسل ، فهذا يدلُّ على أنَّ الاستدلال المنكر هو نفس الاستدلال الذي تقَدَّم الكلام عليه ، وهو معترف بوجوده عند مالك والشَّافعي في أحد قوليه وبوجوده دون القول به عند القاضي .

فعلى هذا يكون كُلٌّ من هؤلاء قائلاً بوجود هذا النوع الذي ينكر الغزالي وجوده وتصوره ، ولو كانوا لا يرونه موجوداً كما اختار هو لما كان لاختياره معنى ، إذ يكون هو قولاً للجميع ، وليس قولاً خاصاً بالغزالي حَتَّى يظهر فيه وجه الاختيار .

والذي نريده بعد هذه المقدمة هو موقف غير الغزالي مما يفيده ظاهر كلام الغزالي من قولهم بهذا النوع ، هل هم يقولون به كما أفهم كلام الغزالي أو لا ؟ .

والجواب على ذلك : أمَّا بالنسبة للقاضي فالذي نقله الغزالي عنه أنَّه قائل بوجود هذا النوع من المرسل ، يدلُّ على ذلك قول الغزالي : « فإنَّا نعتقد استحالة خلو واقعة عن حكم الله تعالى خلافاً لما قاله القاضي »[1] .

وقال في باب الفتوى : « المقدمة الثانية في تقدير خلو واقعة عن حكم الله مع بقاء الشريعة على نظامها ، وقد جوزه القاضي »[2] .

---

(١) المنخول ص ٣٥٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٨٥ .

وأمَّا بالنسبة للمالكية فالذي يفيده كلام القرافي أنَّهم يتمسكون بالمصلحة المرسلة ، وهي ما شهد الشَّرع لجنسها [1] ، فيحتمل أن تكون المصلحة محصورة عنده في هذا النوع تصوراً وعملاً ، وليس هناك نوع آخر غير ه فيكون موافقاً للغزالي في نفس هذا النوع ؛ لأنَّه لم يحظ بشهادة الشَّرع مطلقاً لا جنساً ولا نوعاً .

ويحتمل أن يكون المعتبر عندهم هو هذا الذي شهد الشَّرع لجنسه ، وغيره غير معتبر عندهم مع الاعتراف بوجوده وتحققه ، فيكون مخالفاً لكلام الغزالي ، هذا كله في تحقق هذا النوع وتصوره .

أمَّا من حيث عمل المالكية بهذا النوع الذي رده الغزالي لعد م تصوره وتحققه ، فإن فرضنا إنكارهم لتصوره فبالطبع يتبع ذلك إنكارهم للقول به ، لأنَّ القول به فرع تحققه ، وحيث لا تحقق له فلا قول به .

فما أفاد كلام الغزالي من أنَّ المالكية يقولون بهذا النوع - كما قَدَّمْنَا الحديث فيه - مردود بكلام القرافي ، وهو أدرى بمذهب إمامه .

وهناك بعض من علماء الأصول يصرح بإنكارهذا النوع الذي أنكره الغزالي ، ويجعل مالكاً والشَّافعي متفقين في المصلحة المرسلة ، وأنَّها عبارة عما لم يرد من الشَّرع اعتباره ولا إلغاؤه ، ويرى أنَّها بهذا المعنى لا تنفك عن شهادة الأصول لها ، قال البغدادي : « لا يظهر مخالفة الشَّافعي لمالك في المصالح ، فإنَّ مالكاً يقول : إنَّ المجتهد إذا استقرأ موارد الشَّرع ومصادره أفضى نظره إلى العلم برعاية المصالح في جزئياتها وكلياتها ،

---

(١) انظر : كلام القرافي في نفائس الأصول شرح المحصول جـ٣ ص ٢٠٣ .

وأن لا مصلحة إلا وهي معتبرة في جنسها »[1] .

فكلام القرافي والبغدادي يرد ما أفاده سياق كلام الغزالي من قول مالك بهذا النوع المردود ، ويفيد أنَّ المصلحة المقول بها عند المالكية هي ما شهد الشَّرع بجنسها ، وليس هناك مصلحة مرسلة غير هذه ، كما أفاده صريح كلام البغدادي .

أمَّا موقف الشَّافعي من كلام الغزالي ، فإنَّ مفاد كلام الغزالي أنَّ الشَّافعي مذهبه هو نفس ما اختاره الغزالي ، بدليل أنَّه مثل للمختار عنده من أحد نوعي الاستدلال بكلام[2] الشَّافعي وإن كان ذكره لمذهب الشَّافعي في الاستدلال ثُمَّ تعقيبه على ذلك بالإنكار ، يفيد أنَّ الشَّافعي ممن يرى هذا النوع المنكر لدى الغزالي .

هذا موقف مالك والشَّافعي من الاستدلال بنوعيه ، وقد قَدَّمْنَا موقف القاضي من أحد النوعين ، فما موقفه إذاً من النوع الثاني المختار للغزالي ؟ أيردّه كما رد الأول أم يقول به ؟ .

الذي يظهر من كلام الغزالي أنَّ القاضي يمنع القول بهذا النوع أيضاً ، ولا يرى جواز التعلق به كالنوع الأول الذي أنكر الغزالي وجوده ، ويقتصر القاضي في أدلة الأحكام على النصوص والأقيسة التي شهدت لها أصول معينة ، يدلُّ على ذلك ما أورده الغزالي عن القاضي وهو يرد على مَنْ يرى عمل الصحابة بالمصلحة المرسلة ، قال الغزالي : « قال القاضي في

---

(١) البحر المحيط جـ٣ ص ٢٤٠ .

(٢) المنخول ص ٣٦١ .

الجواب : لعلهم كانوا يعتمدون معاني يعلمون أنَّ أصول الشَّريعة تشهد لها ، وإن كانوا لا يعينونها »[1] ، وقول القاضي : لعلهم ، أي الصحابة .

فقول القاضي وتخريجه لعمل الصحابة على أنَّهم كانوا يعتمدون في بناء الأحكام على معان معينة تشهد لها أصول الشَّريعة ، إلا أنَّهم كانوا لا يشتغلون بتعيينها . دليلٌ على أنَّه إنَّمَا يقبل من المعاني والمصالح ما شهدت له أدلة معينة ، لذلك حمل ما ورد عن الصحابة على ذلك ، ورد قول من حمل ما روي عنهم على العمل بمقتضى المصلحة المرسلة .

فالخلاصة : أنَّ القاضي يثبت وجود النوعين ، وينفي العمل بهما . فإذا علم جميع ما مَرَّ ظهر أنَّ مختار الغزالي في الاستدلال لا يخالفه في العمل به أحد ، إلا القاضي فإنَّه يرفضه كما يرفض ما رفضه الغزالي من النوع الآخر الذي سكتت عنه شواهد الشَّرع .

معنى الاستدلال عند الغزالي ومقارنته بغيره

لقد قَدَّمْنَا معنى الاستدلال المرسل ، وأنَّه مردود عند الغزالي ، وحاولنا أن نفهم من كلام الغزالي وغيره موقف العلماء من هذا النوع المردود عند الغزالي وموقف القاضي خاصة بما هو مقبول عند الغزالي . وسنذكر الآن الاستدلال عند الغزالي ، فنقول : قال الغزالي : « ضابط الاستدلال الصحيح هو كل معنى مناسب للحكم مطرد في أحكام الشَّرع لا يرده أصل مقطوع به مقدم عليه من كتاب أو سنة أو إجماع »[2] .

---

(١) المنخول ص ٣٦٤ .

(٢) انظر : المصدر السابق .

فالمعنى المناسب هو الذي بينه وبين الحكم مجانسة وملاءمة ، بحيث إذا بني عليه الحكم ترتبت عليه مصلحة .

فيفهم من هذا أنَّ الغزالي عرف المرسل هنا بالوصف الذي هو علة الحكم ، لا بالمصلحة المترتبة على الحكم التي هي مقصود الشَّارع . ومعنى اطراده في أحكام الشَّرع أنَّ هذا الوصف الذي هو عبارة عن علة الحكم ، عهد من الشَّرع بناء الأحكام عليه بحالة مستمرة غير متخلفة ، وليس هناك ما يعارضه من الأدلة المتفق عليها التي هي النص والإجماع .

موازنة بين هذا المعنى والمعنى المتقدم :

لقد ذكر الغزالي معنى الاستدلال فيما تقَدَّم ، وأنَّه ما لا يشهد له في الشريعة حكم ينطبق عليه ، فإذا قارنا بين مختاره وبين ذلك المعنى نجد الفرق بينهما واضحاً وأنَّهما متخالفان ، فالأول ليس له حكم ينطبق عليه من أحكام الشريعة ، بل هو مهمل غفل عن الإشارة إليه كما قال الغزالي ، وهذا الذي اختاره قد انطبقت عليه أحكام الشَّريعة ووافقته واطردت أحكامها فيه ، فظهر أنَّ بين المعنيين اختلاف . والله أعلم .

موازنة الغزالي بين مذهب مالك والشَّافعي

لقد ذكر الغزالي المقارنة بين مذهبهم حال كونهم شافعية ، ومذهب مالك - رضي الله عنه - . ويظهر من المقارنة أنَّ هذا الاستدلال الذي قال عنه الغزالي : إنَّه الصحيح ، هو عنده موافق لمذهب الشَّافعي كما مرت الإشارة إلى ذلك .

لذلك نجده ذكر بعد تعريف الاستدلال عنده الفرق بين مذهبهم ومذهب مالك ، فجعل المذهبين يتفقان في كل شيء إلا في شيء واحد ، وهو المصالح التي وجدت في زمن الصحابة ما يقتضي العمل بها ، ومع هذا لم يحكموا في المسائل بناء عليها ، فهذا النوع يقول به مالك ويردُّه الشَّافعي .

وذكر الغزالي وجه ردّ الشَّافعي لهذا النوع بأنَّه قد قام الإجماع من الصحابة على ردِّه ، ولو كان جائزاً لعملوا بمقتضاه ، لا سيما وأنَّ الحاجة داعية إلى العمل به . فكأنَّ الغزالي يرى أنَّ مالكاً مخالف لإجماع الصحابة .

ومن أمثلة هذا النوع : أنَّ مالكاً جوز ضرب المتهم بالسرقة ليقر بها ، والسرقة كانت موجودة في عهد الصحابة ، ولم يضربوا متهماً بها ليقر . فدلَّ ذلك على أنَّ المصلحة المترتبة على الضرب مصلحة مهدرة عندهم ، وهذا إجماع منهم .

كذلك مالك يرى مصادرة الأغنياء ، وكان الأغنياء في زمنهم موجودين ، فلم يصادروا غنياً واحداً ، مع أنَّ الحاجة داعية إلى ذلك لوجود الفقر في زمنهم والحاجة إلى أموال الأغنياء ؛ لتسدّ بها حاجة الفقراء ، ومع ذلك لم يجوزوا المصادرة . إلى آخر ما ذكره من أمثلة .

وإليك نص الغزالي في ذلك ، قال : « فإن قيل : ما الفرق بين مذهبكم ومذهب مالك – رضي الله عنه – ، حيث انتهى الأمر به في اتباع

المصالح إلى القتل في التعزير ، والضرب لمجرد التهم ، وقتل ثلث الأمة لإصلاح ثلثيها ، ومصادرة الأغنياء عند المصلحة ؟ .

وما الذي منعكم من اتباعها والحاجة قد تمس إلى التعزير بالتهمة ، فإن الأموال محقونة ، والسارق لا يقر ، وإثباته بالبينة عسر ، ولا وجه لإظهارها إلا بالضرب ، وهذه مصلحة ظاهرة إلى غير ذلك مما عداها .

قلنا : الفرق بيننا أنَّنَا انتهينا لأصل عظيم لم يكترث مالك به ، وهو أنَّا قَدَّمْنَا إجماع الصحابة على قضية المصلحة ، وكُلُّ مصلحة يعلم على القطع وقوعها في زمن الصحابة - رضي الله عنهم -، وامتناعهم عن القضاء بموجبها فهي متروكة ، ونعلم على القطع أنَّ الأعصار لا تنفك عن السرقة ، وكان ذلك يكثر في زمن الصحابة ولم يعزروا بالتهمة ، ولم يقطعوا قط لساناً في الهذر مع كثرة الهذر ، ولا صادروا غنياً مع كثرة الأغنياء ، ومسيس الحاجات، وكل ما امتنعوا عنه نمتنع عنه، ومالك لم يتنبه لهذا الأصل »[1] .

هذا هو الفرق بين مالك والشَّافعي عند الغزالي في القول بالمصلحة ، وقد قَدَّمْنَا الرد على ما نسبه الغزالي لمالك من مخالفة الصحابة في المبحث الذي عقدناه للردعلى إمام الحرمين .

---

(١) المنخول ص ٣٦٥، ٣٦٦ .

المبحث الثالث

مذهب الغزالي في المنخول

الذي علم مما مَرَّ أنَّ الغزالي يرى أنَّ الاستدلال هو ما شهدت له أصول الشَّريعة بالإثبات أو الرد ... ومعلوم أنَّ الشهادة المعنية هنا هي غير شهادة الأصول المعينة ، وإنَّمَا هي شهادة القواعد يدل على ذلك قوله : « إنَّ أصول الشَّريعة شاهدة له على الإجفال وإن لم تتعين قطعاً »(١) .

وهذه الشهادة هي المعبر عنها فيما تقدم في الشفاء و المستصفى بالملاءمة .

ولم يزد الغزالي على هذه الحقيقة شيئاً آخر ، فلم يشترط كونها ضرورية أو حاجية ، أو كونها كلية أو غالبة أو جزئية ، ولا كونها مقطوعاً بها كما صنع ذلك في كل من المستصفى وشفاء الغليل ، وبهذا لا يكون هناك فرق بين مذهبه ومذهب غيره من الشَّافعية ، لا سيما شيخه إمام الحرمين .

وهذا الذي قلناه من عدم الفرق هو الذي يعلم من كلام الغزالي نفسه في غير هذا الكتاب ، فقد قال في شفاء الغليل مبيناً منهجه في كتاب المنخول الذي نحن بصدد الكلام فيه : « فإنِّي سقت هذا الكلام في هذا الكتاب على نهاية الانقباض عن التعرض لما اشتمل عليه كتاب المنخول من تعليق الأصول مع أنَّه النهاية في الوفاء بطريقة إمامي فخر الإسلام إمام الحرمين قدس الله روحه »(٢) .

---

(١) المنخول ص ٣٦١ .

(٢) شفاء الغليل ص ٨ .

وقال في آخر كتاب المنخول : « هذا تمام القول في الكتاب وهو تمام المنخول من تعليق الأصول بعد حذف الفضول ... والاقتصار على ما ذكره إمام الحرمين - رحمه الله تعالى - في تعاليقه من غير تبديل وتزييد في المعنى وتعليل ، سوى تكلف في تهذيب كل كتاب بتقسيم فصول وتبويب أبواب روماً لتسهيل المطالعة »[1] .

فأفاد هذان النصَّان أنَّ الغزالي في المنخول متبع لغيره وليس مخترعاً لمذهب يستقل به عن غيره في النظر ، بل قد صَرَّح النص الثاني بأنَّ المنخول ما هو إلا كلام الإمام الجويني بتهذيب وتنقيح تلميذه الغزالي . وهذا لا يمنع أن يكون للغزالي استقلال في بعض المسائل[2] . ومن ذلك ما مَرَّ هنا من ردِّه لتصور أحد نوعي الاستدلال ، مع أنَّ ظاهر كلامه نسبة القول به للملاءمة . والله أعلم .

هذا آخر ما أردنا ذكره عن كتاب المنخول .

الموازنة بين كلام الغزالي في كتبه الثلاثة

أولاً : بين الشفاء والمستصفى :

الخلاصة التي ينتهي إليها الواقف على كلام الغزالي في هذين الكتابين تنحصر في الآتي :

---

(١) المنخول ص ٥٠٤ .

(٢) انظر بقية المسائل التي استقل بها في مقدمة المنخول للدكتور زميلنا محمد حسن هيتو ص ٣٦ .

أولاً : محل الاتفاق بينهما :

١ - أنَّ حقيقة المصلحة المرسلة من حيث هي بقطع النظر في عمومها في جميع أفرادها متحدة في الكتابين ، كما هي موافقة لما عليه جميع الأصوليين ، من أنَّها ما لم يدل دليل على اعتبارها ولا إلغائها .

٢ - أنَّ أسلوب الكتابين يجري على منهج واحد في التعبير عن المصلحة ، فتارة يعبران عنها كوسيلة ، وتارة كمقصد متوسل إليه ، كما مَرَّ الكلام في ذلك . فقد ذكرنا أنَّ المصلحة يطلقها الغزالي تارة على الوسيلة المؤدية إلى مقصود الشَّرع ، وتارة يطلقها على نفس المقصود ، وقد مثلنا لإطلاقها على المقصود في شفاء الغليل ، أمَّا إطلاقها على ذلك في المستصفى فيدل عليه قوله في مثال الترس حيث قال : « فيجوز أن يقول قائل هذا الأسير مقتول بكل حال ، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشَّرع لأنَّا نعلم قطعاً أنَّ مقصود الشَّرع تقليل القتل ، كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان ، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل ، وكان هذا التفاتاً إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشَّرع »[١] .

فأطلق على مقصود الشَّرع من تقليل القتل أو حسمه جملة مصلحة ، ومقصود الشَّارع هذا ليس وسيلة ، وإنَّمَا هو متوسل إليه .

ثانياً : محل الخلاف بينهما :

١ - أنَّ الغزالي في المستصفى جعل المصلحة راجعة إلى الأدلة المتفق عليها : الكتاب والسنة والإجماع ، وليست أصلاً زائداً عليها ، وأنَّ من اعتبرها أصلاً زائداً على هذه فقد وهم وأخطأ .

(١) المستصفى جـ١ ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ .

وقال : وإذا كانت المصلحة عبارة عن مقصود الشَّارع في وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة ، وما يذكر فيها من خلاف فهو في الترجيح عند تعارض المصالح ، وليس اختلافاً في العمل بهذا النوع وهو الضروري[1] .

فهو يرى أنَّ هذه المصلحة لا خلاف فيها ، أو بتعبير أوضح لا ينبغي أن يختلف فيها . أمَّا شفاء الغليل فجعلها من الأدلة المختلف فيها ، وذكر خلاف الأصوليين فيها كما تقَدَّم .

وقد ذكرنا في أثناء عرضنا لكلام الغزالي في المستصفى أنَّ الظاهرية والقاضي يخالفون في هذا النوع ، وعلى هذا فحصر الغزالي الخلاف في الترجيح لا في أصل القول بالمصلحة الضرورية بشروطها فيه نظر ، بل قد ذهب ابن قدامة إلى أنَّ المصلحة المرسلة الضرورية إنَّمَا قال بها مالك وبعض الشَّافعية ، ثُمَّ قال : والصحيح أنَّها ليست بحجة لأنَّه ما عرف من الشَّارع المحافظة على الدماء بكُلِّ طريق »[2] .

ووصف الحكم بمقتضى هذا بأنَّه وضع للشَّرع بالرأي والعقل ، اللهم إلا أن يقال : إنَّ كلام الغزالي في المصلحة من حيث الاتفاق عليها إنَّمَا هو بالنسبة لمن يقولون بأصل المصالح ، لا بالنسبة لجميع أهل الأصول ، فإذا حصره الاختلاف في الترجيح عند التعارض ليس حصراً حقيقياً ، وإنَّمَا

---

(١) المستصفى جـ١ ص ٣١٠ ، ٣١١ .
(٢) روضة الناظر ص ٨٧ .

هو حصر إضافي منظور فيه لمن يقولون بأصل المصالح المرسلة ، فكأنَّ الغزالي يقول : إنَّ المصلحة الضرورية بهذه الشروط غير مختلف فيها ، أو يجب ألا يختلف فيها عند من يقولون بالمصالح ، وإنَّمَا الخلاف بينهم فقط فيها في الترجيح . والله أعلم .

٢- أنَّ الشروط التي اعتبرها الغزالي لازمة للاحتجاج بالمصلحة تختلف في أحد الكتابين عنها في الآخر ، فقد ذكر في شفاء الغليل شروط المصلحة من كونها غير تحسينية وملائمة ، ولم يصادمها نص .

وذكر في المستصفى [١] هذه الشروط ، مع زيادة كون المصلحة ضرورية قطعية كلية ، ولم يشترط هذه الثلاثة في شفاء الغليل .

٣- اختلف قوله أيضاً في الكتابين في دائرة الأخذ بالمصلحة فضيق في الأخذ بها في المستصفى ، وهذا يتمثل في شيئين :

١) تضييق بالاقتصار على بعض الأنواع في المصلحة وهو الضروري وحده لا الحاجي ولا التحسيني .

٢) تضييق في دائرة النوع المأخوذ به بالاقتصار على بعض أفراده ، وهو ما كان من الضروري قطعياً كلياً دون غيره .

وعلى العكس من هذا صنيعه في شفاء الغليل ، فقد اتسعت دائرة الأخذ فيها حَتَّى شملت الضروري والحاجي من المصلحة ، كما فسح في مجالها حَتَّى شملت المصالح جميعها كلية أو غالبة أو جزئية .

---

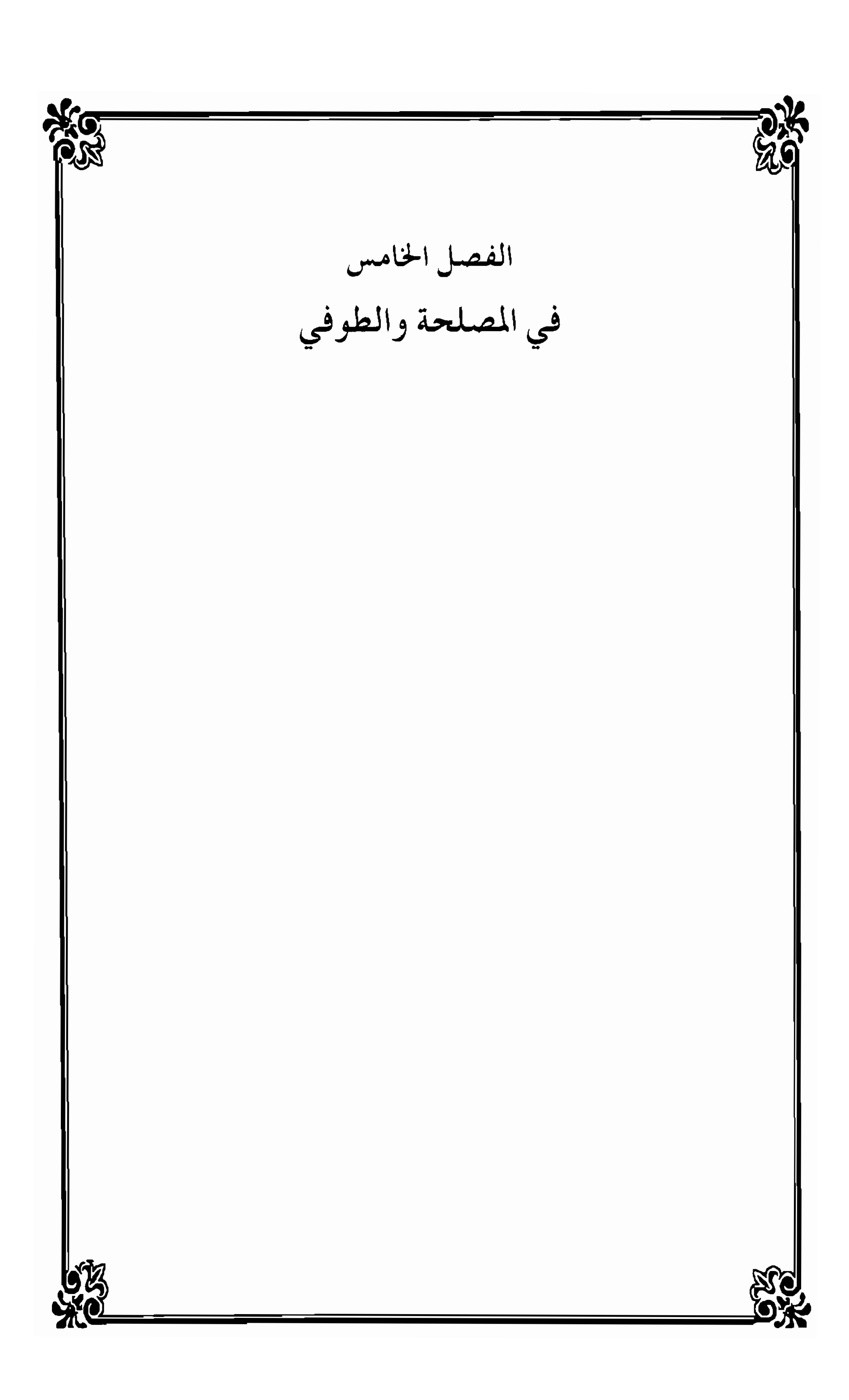
(١) المستصفى جـ١ ص ٢٨٥ ، ٣١٠ ، ٣١١ .

وهذا الفرق الأخير سبب في الفرقين السابقين ، ذلك أنَّ الاقتصار في المستصفى على بعض الأنواع كان من إثارة الشروط التي بها تخرج بعض الأنواع التي جوزالقول بها في الشفاء .

ثانياً : بين المنخول وغيره :

قد علم مما مضى أنَّ الغزالي في المنخول لا ينفرد بمذهب معين في المصلحة ، إلا ما ذكره من نفي تصور المصلحة التي لم تشهد لها شواهد الشَّرع بنوع من الشهادة عامة أو خاصة ، ويتفق المنخول مع كل من الشفاء والمستصفى في أنَّ الجميع لا يعلمون بهذا النوع من المصالح التي أطلق عليها الغزالي أنَّها غريبة ، سواءً أكان لها وجود وتصور كما هو مقتضى كلامه في الشفاء والمستصفى ، أم لا وجود لها كما هو مذهبه في المنخول ، وما عدا هذه النقطة لا وفاق فيه بين المنخول وغيره ، وذلك مثل اشتراط بعض الأنواع وغير ذلك من الشروط . والله أعلم .

***



الفصل الخامس

في المصلحة والطوفي

الفصل الخامس
في المصلحة والطُّوفي

تمهيد :

لقد ذهب الطُّوفي مذهباً غريباً خالف فيه جميع مَنْ سبقه، كما خالفه فيه جميع مَنْ جاء بعده إلى عصرنا هذا، إلا بعض مَنْ تكلموا في الأصول[1] من أهل هذا العصر، فقد أخذوا يناصرون بعض ما ذهب إليه من قضايا. والله أعلم بما وراء هذه الموافقة، أهو ظهور الحق مع الطُّوفي في نظرهم على الأقل[2] أم ترويج لمذهب جديد في التشريع يكون أساسه مراعاة ما يراه البشر مصلحة بقطع النظر عما جاءت به قوانين الشَّريعة من موافقة أو مخالفة لما ذهبوا إليه.

وقد تعلق الطُّوفي ومَنْ شاركه في هذا المذهب بأنَّ الشَّريعة إنَّمَا جاءت لترعى مصالح الخلق، فكلما وجدت المصلحة فثَمَّ شرع الله، صارفين جميع ما يقف في وجه مبدئهم هذا من النصوص الشَّرعية الصريحة، وإجماعات الأمة المعصومة، بأوهى التأويلات وأضعف التوجيهات،

---

(١) قال الشيخ زاهد الكوثري: وأول مَنْ فتح باب هذا الشر - شر إلغاء النص باعتباره مخالفاً للمصلحة - هو النجم الطُّوفي الحنبلي، فإنَّه قال في شرح حديث: «لا ضرر ولا ضرار»: إنَّ رعاية المصلحة مقدمة على النص والإجماع عند التعارض.
وهذه كلمة لم ينطق بها أحد من المسلمين قبله، ولم يتابعه بعده إلا مَنْ هو أسقط منه. انظر: المصلحة في التشريع الإسلامي ص ١٦٥.

(٢) والذي يفهم من كلام صاحب تعليل الأحكام فضيلة الشيخ شلبي ارتضاه لبعض ما ذهب إليه الطوفي مما خالفه فيه الجمهور. انظر في هذا: ص ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٥، ٣٧٨، ٣٧٩ من كتابه تعليل الأحكام.

وهذا المذهب الذي رآه الطُّوفي هو أنَّ الأصل الأصيل لأدلة الأحكام هو المصلحة ، فهي أقوى الأدلة ، والأدلة دونها في المرتبة ومعتبرة بها ، بحيث إذا خلت الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع من المصلحة في نظرهم ، ورأوا في العمل بمقتضاها ضرراً ، وفي العمل بخلافها ما يحقق نفعاً وصلاحاً ، تركوا هذه الأدلة وعملوا بخلافها ، فإذاً المصلحة شرط في العمل بالأدلة . هذا مجمل مذهب الطُّوفي في المصلحة (١) .

وبناء على ما ذهب إليه الطُّوفي يكون الخلاف بينه وبين الأمة الإسلامية فيما عدا المصالح التي دلَّ عليها الكتاب أو السنة ، وأجمعت الأمة على تحصيلها والإذن فيها مما ظهرت فيه المصلحة . . وتحت هذا الذي اختلفوا فيه أمران :

الأول : المصالح الملغاة التي أتت نصوص الشَّرع مانعة من تحصيلها .

الثاني : المصالح التي لم تتناولها النصوص الشرعية أو الإجماع تناولاً صريحاً بأن لم تتعرض للإذن فيها ، ولا المنع منها بدليل معين ، وهي المسماة بالمصالح المرسلة .

فهاتان المصلحتان عند الطُّوفي معتبرتان مقدمتان على النصوص الشرعية والإجماعات عند المخالفة والمعارضة ، وعند غيره من العلماء لا يجوز تقديمها على النص ، أمَّا ما لم يوافق النص ولم يخالفه فيه كما يأتي ، فبعضهم أجاز العمل به وبعضهم منعه وهو المصالح المرسلة .

---

(١) انظر : رسالة الطوفي ملحقة بكتاب المصلحة في الشريعة الإسلامية ص ٢٠٩ وما بعدها .

علاقة مذهب الطُّوفي بمبحثنا

قد علمنا مما مضى أنَّ دعوى الطُّوفي في المصلحة ذات شطرين :

الأول : مصلحة ملغاة كما يسميها غيره .

الثاني : مصلحة مرسلة .

وإذا نظرنا إلى هذه الدعوى ، وما نحن بصدده من البحث في المصالح المرسلة نجد دعوى الطُّوفي بشطريها لها علاقة بالبحث ، إلا أنَّ هذه العلاقة تارة تكون مباشرة وتارة غير مباشرة .

أمَّا العلاقة غير المباشرة فهي أخذه بالمصلحة المخالفة لما أفادته النصوص من معان قريبة ، أو ما أفاده الإجماع كذلك ، ووجه عدم مباشرتها للموضوع أنَّنَا قد مهدنا لهذا الموضوع بذكر تقسيمات المصلحة ، ومن تلك التقسيمات تقسيم المصلحة إلى معتبرة وملغاة ومرسلة ، وقلنا : إنَّ الملغاة ما جاءت مصادمة للنصوص والإجماع ، وأنَّ الأمة أجمعت على ردِّها ، فسيكون النظر في رأي الطُّوفي من حيث إنَّ هذا القسم لا وجود له عنده ، وأنَّه على النقيض تماماً من أهل المذهب الذين يرون وجود نوع ملغى في الشَّريعة .

فسيكون علاقة هذا الشطر بموضوعنا من باب علاقات المقدمات بالمقاصد ، أمَّا العلاقة المباشرة لهذا الموضوع فهي في المصلحة التي تناولتها أدلة الشَّرع تناولاً صريحاً ، وأعني بذلك أنَّها لم ينص عليها ، ولم يجمع كما أنَّها لم تلحق بواحد من هذين بطريق القياس ، فهذا النظر له علاقة وثيقة ، بل هو نفس الموضوع المبحوث فيه من حيث موقف الطُّوفي منه قبولاً ورداً .

وبعد هذه النبذة عن مذهب الطُّوفي ، وذكر علاقته بهذا البحث نشرع في الكلام على المصلحةعنده تفصيلاً ، فأذكر دعواه ومزاعمه وما أقامه من حجج على ذلك ، وموقف غيره من مذهبه هذا ، وما أورده عليه من اعتراضات ومناقشات ، ثُمَّ أقارن بينه وبين المانعين للاستصلاح ، وبينه وبين القائلين به ، متعرضاً لرأي الكاتبين في جميع هذه المباحث مع مناقشة ما يحتاج إلى المناقشة ، وتبيين الصواب في ذلك .

أحوال النص والإجماع عنده من تلك الحيثية

لقد قَسَّم الطُّوفي النص والإجماع من حيث اشتمالهما على المصلحة والضرر إلى عدة أقسام :

القسم الأول : أن يكون كُلٌّ منهما مشتملاً على المصلحة الخالصة .

القسم الثاني : أن يكونا مشتملين على الضرر الخالص .

القسم الثالث : أن يكون كل منهما مشتملاً على مصلحة من وجه ، ومفسدة من وجه آخر ، وهناك دليل خاص يقتضي هذا الضرر .

القسم الرابع : أن يكونا أيضاً مشتملين على المصلحة والمضرة ، ولم يقم دليل خاص دال على هذا الضرر .

مذهب الطُّوفي في المصلحة على ضوء هذه الأقسام

يرى الطُّوفي أنَّ المصلحة في الأقسام الثلاثة الأول ، لا فضل لها على النص والإجماع ، بل إمَّا مساوية لهما في الدلالة على الحكم كما في القسم الأول ، أو أدنى منهما رتبة ، كما في القسمين الثاني والثالث فيقدمان عليها .

أمَّا القسم الرابع فإنَّه يعطى فيه الفضل والتقدم للمصلحة لا للنص ولا للإجماع ، فيكون في هذا القسم قد عمل بالنص والإجماع فيما اقتضياه من مصلحة ملغياً لهما فيما اقتضياه من ضرر ، وإنَّمَا لم يعمل بهما فيما أفاداه من ضرر ؛ لورود نفي الضرر في الحديث ، وهو قوله عليه الصَّلاة والسَّلام : « لا ضرر ولا ضرار »[1] ، فخص عموم النص بحالة النفع خاصة ، ومنع العمل بمقتضاه في حالة الضرر .

فخلاصة مذهبه تقديم المصلحة على النص والإجماع في هذا القسم الرابع ، أمَّا في غيره من الأقسام فلا يقدم المصلحة بل يقدم النص والإجماع ، وإليك كلامه في هذا المقام :

قال وهو بصدد بيان معنى الحديث « لا ضرر ولا ضرار » : « وأمَّا معناه فهو ما أشرنا إليه من نفي الضرر والمفاسد شرعاً ، وهو نفي عام إلا ما خصَّه الدليل ، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشَّرع وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة ، لأنَّا لو فرضنا أنَّ بعض أدلة الشَّرع تضمن ضرراً ، فإن نفيناه بهذا الحديث كان عملاً بالدليلين ، وإن لم ننفه به كان تعطيلاً لأحدهما وهو الحديث ، ولا شَكَّ أنَّ الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها »[2] .

وإذا نظرنا إلى هذا النص نجد الطُّوفي أجمل في الكلام إجمالاً ولم

(١) رواه مالك في الموطأ جـ٢ ص ٧٥٤ .

(٢) انظر : المصلحة في التشريع الإسلامي ص ٢٠٨ .

يبين الحالة التي تقَدَّم فيها المصلحة على النص والإجماع ، وإن كان هناك إشارة إلى ذلك تفهم من قوله وتخصيصها به ، إذ التخصيص معناه إخراج بعض ما تناوله اللفظ ، فيفهم من هذا أنَّه لم يبطل دليلاً بأكمله ، فيخرج القسمان الأولان من هذا التخصيص ، ويبقى القسمان الأخيران وهما اللذان اشتملا على مصلحة ومضرة .

فيقدم الطُّوفي في القسم الأول منهما الضرر على المصلحة ؛ لقيام الدليل الخاص عليه ، ويقدم المصلحة في القسم الثاني لعدم ذلك .

وإليك توضيح كلامه هذا المتقَدِّم بكلامه الآتي : وهو يذكر أدلة الأحكام ويحصرها في تسعة عشر دليلاً ، ثُمَّ يقول وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع ، ثُمَّ هما إمَّا أن يوافقا رعاية المصلحة ، أو يخالفاها ، فإن وافقاها فبها ونعمت ولا نزاع ، إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم ، وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصَّلاة والسَّلام : « لا ضرر ولا ضرار » ، وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما لا بطريق الافتئات عليهما ، والتعطيل لهما ، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان .

وتقرير ذلك أنَّ النص والإجماع إمَّا ألا يقتضيا ضرراً ولا مفسدة بالكلية ، أو يقتضيا ذلك ، فإن لم يقتضيا شيئاً من ذلك فهما موافقان لرعاية المصلحة ، وإن اقتضيا ضرراً ، فإمَّا أن يكون - أي الضرر - مجموع مدلوليهما ، أو بعضه ، فإن كان مجموع مدلوليهما فلا بد أن يكون من قبيل ما استثني من قوله عليه الصَّلاة والسَّلام : « لا ضرر ولا

ضرار »، وذلك كالحدود والعقوبات والجنايات ، وإن كان الضرر بعض مدلوليهما فإن اقتضاه دليل خاص اتبع الدليل ، وإن لم يقتضه دليل خاص وجب تخصيصهما بقوله عليه السَّلام : « لا ضرر ولا ضرار » ، جمعاً بين الأدلة »[1] . فقد وضح ما أجمله فيما تقَدَّم بقوله : « وتقرير ذلك ... إلخ » .

ويلاحظ من هذا النص أنَّ الطُّوفي جعل المخصص لكل من النص والإجماع تارة رعاية المصلحة المستفادة من الحديث ، وتارة هو نفس الحديث ، ومعلوم أنَّه لا خلاف في تخصيص النصوص ببعضها ، وإنَّمَا الخلاف في تخصيصها بالمصلحة . فما السبب الذي من أجله قدمت المصلحة :

وجه الطُّوفي تقديم المصلحة على النص والإجماع حسبما ذكرنا عنه بكونها أقوى من الإجماع الأقوى من النص ، فتكون أقوى منهما ، يقول الطُّوفي في هذا مجيباً على اعتراض حاصله : « إن قلت : إنَّ رعاية المصلحة المستفادة من الحديث لا تقوى على معارضة الإجماع لتقضى عليه بطريق التخصيص والبيان لأنَّ الإجماع دليل قاطع ، وليس كذلك رعاية المصلحة لأنَّ الحديث الذي دلَّ عليها واستفيدت منه ليس قاطعاً فهي أولى » .

أجاب الطُّوفي على ذلك بقوله : « فنقول لك : إنَّ رعاية المصلحة أقوى من الإجماع ، ويلزم من ذلك أنَّها أقوى أدلة الشَّرع لأنَّ الأقوى من الأقوى ، أقوى »[2] .

---

(١) المصلحة في التشريع الاسلامي ص ٢٠٩ ، ٢١٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٢١٠ .

مذهب آخر للطُّوفي

لقد قَدَّمْنَا أنَّ الطُّوفي يقدم رعاية المصلحة على النص والإجماع في حالة مخصوصة ، وهي حالة تعارضهما مع رعاية المصلحة على الجهة التي اقتضى فيها الدليل الضرر ، ويقول الطُّوفي : إنَّ في هذا التقديم عملاً بالدليلين : دليل النص أو الإجماع فيما اقتضاه من مصلحة ، ودليل رعاية المصلحة في الموضع الذي اقتضى فيه كل من النص والإجماع الضرر .

إلا أنَّ هناك دعوى أخرى له ، مفادها أنَّ المصلحة إذا عارضتها النصوص والإجماعات قدمت عليهما ، وذلك إذا لم يمكن الجمع بينهما ، والجمع بين الأدلة هو أن يخصص كل منها بجهة من الجهات ، أو حالة من الأحوال حَتَّى لا يحصل التعارض بينها في جهة أو حالة واحدة .

وقد مَثَّل له الطُّوفي بقوله : « مثل أن يحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض على وجه لا يخل بالمصلحة ، فإذاً الحالة التي لا يمكن الجمع فيها بين الأدلة هي التي لا يمكن فيها أن تحمل بعض الأدلة على بعض الأحوال دون بعض ، وهذا فيما يظهر إذا كان الخلاف بين رعايةالمصلحة وبين الأدلة خلافاً من كل جهة ، لا من بعض الوجوه ، وهذا يصور بأن يكون أحد الأدلة اقتضى معناه ضرراً محضاً لا تشوبه مصلحة فيتحقق التعارض بينه وبين المصلحة ولا يمكن الجمع بينهما ، بل لا بد من إلغاء أحدهما مطلقاً وإعمال الثاني .

وهذا لا يسمَّى تخصيصاً عند علماء الأصول ؛ لأنَّ التخصيص إخراج طائفة من الأفراد التي تناولها اللفظ ولم تتناولها إرادة اللافظ ، وما هنا إبطال لجميع ما دلَّ عليه الدليل بدليل آخر هو رعاية المصلحة . فنخرج من

هذا أنَّ دعوى الطُّوفي هنا هي تقديم رعاية المصلحة على النص والإجماع جملة إذا لم يمكن الجمع بينهما ، وهذا يخالف دعواه المتقدمة التي قصر تقديم المصلحة فيها فيما إذا كان دليل النص والإجماع يقتضي معناه مصلحة وضرراً فيخص معناه بغير الضرر وهو المصلحة ، بل هذا يناقض ما تقدم عنه من أنَّ الدليل إذا تمحض معناه للضرر قدم على المصلحة وكان مما استثنى من معنى حديث : « لا ضرر ولا ضرار »، المقتضي لرعاية المصلحة . فكيف يكون فيما مضى مقدماً على المصلحة ثُمَّ يكون هنا مؤخراً عنها ، وهذا من التناقض البين الذي لا يحتاج إلى تأمل .

وإليك نصُّه المفيد لهذه الدعوى قال : « فالمصلحة وباقي الأدلة إمَّا أن يتفقا أو يختلفا ، فإن اتفقا فبها ونعمت كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمسة الكلية الضرورية وهي قتل القاتل والمرتد ، وقطع يد السارق ، وحد القاذف والشارب ونحو ذلك من الأحكام التي وافقت أدلة الشَّرع المصلحة .

وإن اختلفا فإن أمكن الجمع فأجمع بينهما مثل أن يحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض ، على وجه لا يخل بالمصلحة ولا يفضي إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها .

وإن تعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها لقوله ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار »، وهو خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة ، فيجب تقديمه، ولأنَّ المصلحة هي المقصود من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقي الأدلة كالوسائل والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل[1] .

(١) المصلحة في التشريع ص ٢٣٨ .

فهذا النص واضح في أنَّ مراد الطُّوفي هنا يختلف عنه هناك .

هل هذه المعارضة حقيقية أو فرضية

إنَّ ما قَدَّمْنَاه من مذهب للطوفي في المصلحة - سواء قلنا : إنَّه يرى تقديمها بطريق التخصيص أو يرى تقديمها على الأدلة بطريق تعطيل جميع ما أفادته الأدلة وأعمال المصلحة بدلها - يحتمل أن يكون ذلك مجرد فرض افترضه مقدراً أن لو وقع شيء من ذلك يكون حكمه مثل ما ذكر كما يحتمل أن يرى تحقق ما قال شرعاً .

وكُلُّ واحد من الاحتمالين له ما يفيده في كلام الطُّوفي ، فقد قال مبيناً تخصيص الأدلة بالمصلحة : « لأنَّا لو فرضنا أنَّ بعض أدلة الشَّرع تتضمن ضرراً ... إلخ ، فأفاد أنَّ اشتمال بعض أدلة الشَّرع على الضرر مفروض ، ولو كان يرى ذلك واقعاً لما كان لافتراضه معنى ، ولقال : إذا تضمن بعض أدلة الشَّرع ضرراً ... إلخ .

ولو نظرنا إلى سوقه الأدلة على ما ذهب إليه ، وتوهين كل دليل يقف أمام دعواه ، لفهمنا من ذلك أنَّ الرجل إنَّمَا يقرر حكماً لشيء واقع ، بل إنَّه قد صَرَّح بأنَّ المعارضة حاصلة بالفعل في عدة أماكن ، وادَّعى أنَّ ذلك ثابت بطريق السنة ، فقد ذكرنا من أمثلة ذلك قوله ﷺ لعائشة : « لولا قومك حديثو عهد بالإسلام لهدمت الكعبة وبنيتها على قواعد إبراهيم » ، وهو يدل على أنَّ بناءها على قواعد إبراهيم هو الواجب في حكمها ، فتركه لمصلحة النَّاس[1] .

---

(١) المصلحة في التشريع ص ٢٣١ .

ولعَلَّ هذا الاحتمال الأخير هوالذي ينبغي حمل كلام الطُّوفي عليه .

تخصيص مذهب الطُّوفي بالعادات دون العبادات

ما ذهب إليه الطُّوفي من تقديم رعاية المصلحة على النص والإجماع عند تعارضها معهما إنَّمَا هو مخصوص بما عدا العبادات ، وذلك كالعادات والمعاملات ونحوها .

وإنَّمَا لم يقدم رعايتها في العبادات لأنَّها على حد تعبيره حق للشَّارع ولا يمكن معرفة حقه كماً وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته ، فيأتي بها العبد على ما رسمه له [١] .

وإنَّمَا قدمت في العادات لأنَّ المقصود منها رعاية مصالح العباد الدنيوية والأخروية ، ومصالحهم معلومة لديهم فأينما وجدت فهي مأذون فيها شرعاً ، على حد تعبير الطُّوفي .

وإليك نصُّه في ذلك : « وهذا بخلاف حقوق المكلفين فإنَّ أحكامها سياسية شرعية وضعت لمصالحهم فكانت هي المعتبرة وعلى تحصيلها المعول » ، ويقول أيضاً : « أمَّا مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل ، فإذا رأينا دليل الشَّرع متقاعداً عن إفادتها علمنا أنَّا أحلنا في تحصيلها على رعايتها »[٢] .

---

(١) المصلحة في التشريع ص ٢١٣، ٢٤٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٤٠ .

ما السبب في تعدد رأي الطُّوفي

لقد قَدَّمْنَا للطوفي في المصلحة رأيين عند تعارضها مع الأدلة :

أحدهما - وهو الذي صدر به كلامه - : تقديم المصلحة على بعض ما دل عليه النص والإجماع في بعض الأحوال ، وذلك البعض هو حالة ما إذا تضمن كل من النص والإجماع نفعاً وضرراً ، ولم يرد دليل خاص يدل على هذا الضرر ، وسمي هذا التقديم تخصيصاً .

وثاني رأييه هو تقديم المصلحة على بعض ما دل عليه النص والإجماع عند إمكان الجمع بينهما وبين المصلحة ، وتقديمها عليهما عند عدم إمكان ذلك ، وفسر إمكان الجمع بأن يخص العمل بالأدلة ببعض الأحوال دون البعض الآخر فيعمل فيه بالمصلحة ، وقد ذكرنا هذا الرأي في آخر كلامه على المصلحة .

ولكن ما السبب في هذا الاختلاف وتعدد الرأي ؟ أهو طول العهد بين الكلامين فرأى ما رآه ثانياً ناسياً لما قرره أو لا ؟ أم أنَّ الفكرة لم تتضح بعد في ذهنه فأخذ يصورها بحقيقة ، ثُمَّ تبدو له حقيقة أخرى غير التي رآها أولاً ، فيترك تلك لهذه ، فيكون نتيجة ذلك الاضطراب في الرأي وعدم تحديد وجهة النظر ، أم أنَّ كلاميه متحدان في المعنى ولم نهتد لوجه هذا الاتحاد ؟ تلك احتمالات ، إلا أنَّ الأخير منها لا أظن خطوره بالبال لأنَّنَا قد أوردنا نصيه المفيدين لما قررناه عنه من اختلافهما إفادة صريحة لا لبس فيها ولا خفاء .

آثار هذا الاختلاف

إنَّ اختلاف رأي الطُّوفي في المصلحة ، واضطرابه فيها جعل النَّاس يختلفون في تقرير مذهبه ، فبينما رأينا له رأيين مختلفين مضطربين يرى بعض أنَّ له رأياً واحداً هو أحد ذينك الرأيين ، في حين يرى بعض آخر رأياً آخر للطُّوفي يخالف ما تقَدَّم . وإليك تفصيل ذلك :

مذهب الطُّوفي عند الشيخ خلاف :

ذهب الشيخ عبد الوهاب خلاف إلى أنَّ مذهب الطُّوفي هو الأخذ بالمصلحة التي خلت من شهادة أدلة الشَّرع بالإذن والمنع ، كما أنَّه يأخذ بها عند موافقتها لغيرها من الأدلة ، أمَّا إذا حصل بينها وبين غيرها تعارض فالأولوية للمصلحة على غيرها ، وهذا التعارض له حالتان حالة يمكن فيها الجمع بين المتعارضين فتخصص المصلحة النص فتقدم على بعض مدلوله ، وهو الذي يقتضي ضرراً ، وحالة لا يمكن الجمع فيها فتقدم على غيرها .

وخلاصة ذلك أنَّ المصلحة في كلا الحالين مقدمة على النص والإجماع ، وإن اختلف التقديم من كونه جزئياً أو كلياً .

وهذا الذي رآه مذهباً للطُّوفي هو ما أورده الطُّوفي في آخر كلامه على المصلحة ، وقد ذكرناه فيما تقَدَّم رأياً ثانياً له ، فيكون قد اقتصر الشيخ خلاف على بعض كلام الطُّوفي ، ولم يتعرض لكلامه الأول المفيد لخلاف هذا ، كما قررناه .

وإليك نص الشيخ خلاف ، قال : « أمَّا خلاصة ما ذهب إليه في مراعاة المصلحة المرسلة ، فهي أنَّه قسم الأحكام الشرعية إلى قسمين :

أحكام العبادات وأحكام المقدرات التي لا مجال للعقل في فهم معانيها بالتفصيل ، وهذه المعول عليه فيها نصوص القرآن والسنة وإجماع المجتهدين من الأمة .

وأحكام المعاملات والسياسات الدنيوية التي للعقل فيها مجال في فهم معانيها والمقصود بها ، وهذه المعول عليه فيها هو المصلحة ، أي جلب النفع ودفع الضرر .

فإذا لم يكن للشَّارع حكم في وقائع منها حكمنا فيها بما يحقق المصلحة ، وإذا كان للشَّارع فيها حكم في وقائع منها واتفق حكم نص الشَّارع ، والمصلحة التي تدركها عقولنا ، نفذنا النص ، وإذا كان حكم نص الشَّارع أو الإجماع لا يتفق والمصلحة التي تدركها عقولنا ولم يمكن الجمع بينهما فالمعول عليه هو المصلحة [1] . ثُمَّ ساق نص الطُّوفي الذي ورد في آخر كلامه على المصلحة المتقَدِّمة .

نظرة في كلام الشيخ خلاف :

إنَّ الذي ذكره الشيخ خلاف مذهباً للطوفي لا يتفق مع ما ذكرناه عنه ، ووجه عدم الاتفاق ظاهر كما قَدَّمْنَاه .

ولكن ما السبب في اقتصار الشيخ خلاف على هذا النص وتركه لغيره من النصوص التي تعرضت لمذهب الطُّوفي ؟ أهو اتحاد هذه النصوص في المعنى ؟ أم تداخل بعضها في بعض فاكتفى بالأشمل منها ، أم شيء آخر غير هذين ؟ .

---

(١) انظر : مصادر التشريع فيما لا نص فيه لخلاف ص٩٧ .

أمَّا كون ترك التعرض لبقية النصوص سببه اتحادها معنى ، فقد تقَدَّم ما بينها من مجافاة وتناقض ، وأمَّا كون بعضها داخلاً في البعض الآخر فلا يصح أيضاً، إذ فيما قررناه أولاً لم ير تقديم المصلحة إلا في وجه واحد من وجوه أربعة ، وفيما عدا هذا الوجه صرح بتقديم الأدلة على المصلحة ، وهنا قدمها في حالتين حالة إمكان الجمع بين المصلحة والأدلة وحالة عدم إمكان الجمع بينهما ، فما نفاه أولاً من تقديم المصلحة ، أثبته لها ثانياً ولا يمكن على هذا تداخل الرأيين .

وعلى هذا نقول : إنَّ ما ذكره الشيخ خلاف لا يمثل وجهة نظر الطُّوفي المبثوثة في جميع كلامه ، وإنَّمَا هو معنى أخذ من عبارة للطُّوفي هي بعض كلامه في المصلحة لا كله ، وفي ظني أنَّ رأي الطُّوفي لا يمكن الوقوف عليه إلا بتتبع جميع كلامه لأنَّه شيء واحد يدور حول حقيقة واحدة .

مذهب الطُّوفي عند الشيخ أبي زهرة :

لقد صَرَّح الشيخ أبو زهرة في عدة أماكن من كتابه « مالك » ، برأي الطُّوفي ومذهبه إلا أنَّ عبارته مترددة بين أن يكون مذهبه هو تقديمها على النص مطلقاً ، أعني بطريق التخصيص والتعطيل لمدلول النص جملة . وإنَّمَا قلنا : إنَّ عبارته مترددة لأنَّه قال مبيناً لمذهب الطُّوفي : « لقد حمل اللواء في وقوف المصالح في وجه النصوص وتقديمها على النصوص في المعاملات الطُّوفي »(١) .

ثُمَّ استشهد على ذلك بقول الطُّوفي : « إن خالفاها - أي النص

(١) مالك لأبي زهرة ص ٣٦٠ .

والإجماع – ووجب تقديم رعاية المصلحة بطريق التخصيص والبيان لهما لا بطريق الافتئات عليهما »[1] .

فأفاد كلامه هنا أنَّ الطُّوفي يرى تقديم المصلحة عليهما بطريق التخصيص ، ثُمَّ بين مذهب الطُّوفي وقصده في موضع آخر ، فقال : « ومقصد الطُّوفي من كلامه أن يقدم المصلحة على النص والإجماع في المعاملات بين النَّاس »[2] .

ثُمَّ استشهد على ذلك بنص الطُّوفي المفيد لتقديم المصلحة عليهما بطريق التخصيص والتعطيل معاً ، وهو قوله – أي الطُّوفي – : « وإن اختلفا فإن أمكن الجمع بينهما بوجه ما جمع ، مثل أن يحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض على وجه لا يخل بالمصلحة ولا يفضي إلى التلاعب وإن تعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها ، لقوله ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار » [3] .

والجمع بينهما هو نفس الحالة التي يخصص فيها النص والإجماع بالمصلحة ، فقد قال الطُّوفي نفسه : « وإن كان الضرر بعض مدلوليهما . . وجب تخصيصهما لقوله ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار » ، جمعاً بين الأدلة »[4] .

فاستشهاده بهذا النص الذي يفيد تقديم المصلحة على النص بطريق

---

(١) مالك لأبي زهرة ص ٣٦١ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق ٣٦٢ .

(٤) المصلحة في التشريع الإسلامي ص ٢١٠ .

التخصيص والتعطيل معاً ، يفيدنا أنَّه يرى - أي الشيخ أبو زهرة - أنَّ مذهب الطُّوفي هو تقديم المصلحة عند التعارض مطلقاً بطريق التخصيص والتعطيل .

فنخرج من هذا أنَّ الشيخ لم يحدد لنا مذهب الطُّوفي كما هو صنيع الطُّوفي نفسه في عدم تحديده مذهبه .

مذهب الطُّوفي عند البوطي :

يرى الدكتور البوطي أنَّ مذهب الطُّوفي في شأن المصلحة هو تقديمها على النص والإجماع جملة ، وليس هو تقديمها عليهما بطريق التخصيص ، فقد قال : « وما لبث الطُّوفي أن نادى في بعض مؤلفاته بضرورة تقديم المصلحة مطلقاً على النص والإجماع عند معارضتها لهما »[1] . ثُمَّ أفصح عن كون التقديم تقديماً كلياً لا جزئياً بقوله : « والطُّوفي إنَّمَا يدعو إلى تقديم المصلحة على جملة مدلول النص عند معارضتها »[2] . فقد أجمل وجه التقديم كما ترى في النص الأول ، ثُمَّ بين ذلك في النص الثاني حاصراً له في تقديم المصلحة تقديماً كلياً على النص لا تقديماً جزئياً .

ثُمَّ إنَّ الدكتور البوطي ينكر على من يرى من العلماء أنَّ مذهب الطُّوفي هو تقديم المصلحة على النص بطريق التخصيص ، وإن كان هو لا يسلم جواز هذا التقديم أيضاً ، بل ينكره كما ينكر تقديم المصلحة على النص جملة . فقد قال مورداً اعتراضاً حاصله : أنَّ مذهب الطُّوفي هو التخصيص لا الإلغاء .

---

(١) ضوابط المصلحة ص ٢٠٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٢١٠ .

فأجاب على ذلك بإبطال كون مذهب الطُّوفي هو التخصيص ، وإليك عبارته : « قد يقول قائل : ولكن الطُّوفي إذ يقَدِّم المصلحة على النص أو الإجماع يحاول أن يسلك طريق التخصيص لأحدهما لا هدره وإلغاءه كما قد يتوهم ، أي فالنص يكون مراعياً لتلك المصلحة في الحقيقة لا معارضاً لها .

فالجواب : إمَّا أن يتخصص الإجماع بمخصص من مصلحة أو غيرها فهذا ما لم يسمع ولم يقل به أحد ، إذ الإجماع بعد ثبوته دليل قطعي من كل نواحيه ، فمن أين ينفذ التخصيص إليه ؟ وأمَّا أن يتخصص النص بالمصلحة ، أي بما يقال : إنَّه مصلحة ، فهذا أيضاً ما لا يمكن أن يتصور ، وإلا لانهار الفرق على جلائه بين التخصيص والنسخ ، ولأمكن لأي يد أن تشطب على جملة شريعة الله بدعوى التخصيص[1] .

ثُمَّ قال : « ومعلوم أنَّ من أبرز مظاهر الفرق بين التخصيص والنسخ أنَّ التخصيص إخراج جزء من المدلول لم يكن المتكلم قد أراد بلفظه الدلالة عليه على حين أنَّ النسخ إبطال ما أراده المتكلم ، وأنَّ التخصيص إخراج جزء من المخصص على حين أنَّ النسخ يمكن أن يكون إبطالاً للكل ، والطُّوفي إنَّمَا يدعو إلى تقديم المصلحة على جملة مدلول النص عند معارضتهما ، فكيف ينطبق معنى التخصيص على ذلك ؟ »[2] .

---

(١) ضوابط المصلحة ص ٢١٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٢١٠ .

وإذا علم مما قَدَّمْنَاه مراراً أنَّ كلام الطُّوفي صريح في قوله بالتقديم بمعنييه : الكلي والجزئي ، وأنَّه منع التقديم جملة في أول كلامه ، وأجازه في آخر كلامه ، ظهر لنا أن لا وجه لحصر الدكتور البوطي مذهب الطُّوفي في التقديم جملة ، على أنَّ البوطي لم يورد النص المفيد لحصر دعواه - أي الطُّوفي - في التعطيل ، كما أنَّه لم يورد نصّاً يفيد أنَّ الطُّوفي إنَّمَا يرى التقديم للمصلحة على النص جملة ، بمعنى تعطيل جميع مدلوله مع أنَّ كلام الطُّوفي صريح في أنَّه يرى التقديم على النص والإجماع ، بطريق التخصيص فقد قال : « وإن خالفاها - أي النص والإجماع -وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما » ، وقال : « وجب تخصيصهما بقوله عليه السَّلام : « لا ضرر ولا ضرار » »[1] .

فالحاصل أنَّ للطُّوفي كلامين متنافيين في مذهبه في المصلحة ، في أحدهما يرى تخصيصها لغيرها فقط ، وفي الثاني يرى أنَّها تخصص وتعطل ، وما ذهب إليه البوطي من كونه يرى التعطيل فقط كما استفيد من عبارته الحاصرة ، ليس واحداً من مذهبي الطُّوفي .

نهاية المطاف في دعوى الطُّوفي

إنَّ الصحيح كما أعربت عنه عبارة الطُّوفي أنَّ كلامه ليس جارياً على نهج واحد في تحديد مذهبه بل اختلف ، ومن حمل كلامه على بعض المعاني دون بعض يكون قد اقتصر على بعض كلام الطُّوفي ، وأهمل البعض الآخر ، فلا يكون ما ذكره هو كل ما قاله الطُّوفي ، فلا يمثل دعواه ومذهبه .

---

(١) المصلحة في التشريع ص ٢٠٩ ، ٢١٠ .

ولا يمكن أن نقول : إنَّ ما ذكره كل واحد من هؤلاء عن مذهب الطُّوفي كاف في تحديد مذهبه ، إذ هذا يخالف الواقع ، وذلك لأنَّ الطُّوفي لم يجعل للمصلحة حظاً في تعطيل النصوص وإنَّمَا غاية ما جعله لها هو التخصيص في بعض الحالات ، كما ذكرنا ذلك مراراً ، وهذا بالنسبة لأول كلامه .

أمَّا بالنسبة لآخر كلامه فجعل لها مجال التخصيص في كل حالة يمكن فيها الجمع بين المتعارضين ، وجعل لها التعطيل وإهدار المعنى جملة عند عدم إمكان ذلك . وأمر مثل هذا يجعلنا في حيرة من تحديد مذهب الطُّوفي لأنَّ هذا كلام ظاهر التناقض .

هل المصلحة التي رآها الطُّوفي من قبيل المصالح المرسلة

لقد أشرت في المقدمة التي افتتحت بها هذا الموضوع إلى أنَّ المصلحة كما يراها الطُّوفي ليست هي المصلحة المرسلة فحسب ، بل هي شاملة للمصلحة المرسلة والملغاة عند غيره ، وقد ذكرنا مدى صلة مذهب الطُّوفي المباشرة لموضوع البحث ، وغير المباشرة . وحجتنا في ذلك أنَّ الطُّوفي يرى تقديم المصلحة على النص والإجماع عند المعارضة ، وكل مصلحة تعارض النص أو الإجماع فهي ملغاة عند الجمهور .

فمن هنا نفهم أنَّ مذهب الطُّوفي أعم من القول بالمصلحة المرسلة ، وإذا كان الطُّوفي يقدم المصلحة عند وجود ما يخالفها من نص أو إجماع ،

فـأولى أن يقـول بهـا عند عـدم تعـرض النص والإجـمـاع لمخـالفـتـهـا ، وموافقتها ، فيكون قائلاً بالمصالح المرسلة بطريق الأولى .

على أنَّ هذا الذي ذكرناه يمكن أخذه من كلام الطُّوفي نفسه ، فقد قال وهو يفـرق بين ما ذهب إليـه هو ، وما ذهـب إليه مـالك : « واعلم أنَّ هذه الطريقة التي ذكرناها مستفيدين لها من الحديث المذكـور ، ليست هي القول بالمصـالح المرسلة على مـا ذهب إليـه مـالك ، بل هي أبلغ من ذلك وهو التعـويل على النصـوص والإجماع في العـادات والمقدرات ، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام »[1] .

فـقـولـه : بل هي أبلـغ ، يدل على أنَّ مـذهبـه يشـتـرك مع مـالك في المصالح المرسلة ويزيد هو عليه بتناوله للأخذ بالمصالح المعارضة للنصوص والإجمـاعـات ، وتقديمها عليهـا . يؤكـد ذلك قوله : وهو التـعـويل على النصوص ... إلخ ، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام ، إذ معناه اعتبـارها - أي المصلحة - وإهدار غيـرها من النص والإجمـاع عند المعارضة ، وهذا هو وجه الأبلغية المشار إليها بقوله : بل هي أبلغ .

وممن ذهـب إلى أنَّ المصلحـة عند الطُّوفي ليـست المصلحـة المرسلة فـحـسب الشـيخ شلبي حـيث قـال : « وهـناك مـذهـب رابع خـلاصـتـه أنَّ المصالح يعـمل بها مطلقاً مرسلة أو غير مرسلة ، ويعني بهـا التي عـارضت نصـاً أو إجمـاعـاً مـتى كـانت راجـحـة ، لكن في صنف من الأحكام هو

---

(١) المصلحة في الشرع الإسلامي ص٢٣٥ .

المعاملات وما شابهها ... وهو رأي نجم الدين الطُّوفي الحنبلي ... »[1] .

كما يفهم هذا أيضاً من كلام صاحب الضوابط فقد قال : « وما لبث الطُّوفي أن نادى في بعض مؤلفاته بضرورة تقديم المصلحة مطلقاً على النص والإجماع عند معارضتها له »[2]؛ لأنَّ إطلاقه لا يفسر إلا بكون المصلحة مرسلة وملغاة .

وبهذا الذي قررناه وأقمنا عليه الأدلة يتبين لنا عدم موافقة ما ذكره الشيخ خلاف لما قاله الطُّوفي تمام الموافقة ، فقد قال : « أمَّا خلاصة ما ذهب إليه الطُّوفي في مراعاة المصلحة المرسلة ... » ، ثُمَّ أخذ يبين مذهبه في المصلحة المرسلة على حد تعبيره فقال : « فإذا لم يكن للشَّارع حكم في وقائع ، حكمنا فيها بما يحقق المصلحة ، وإذا كان له فيها حكم واتفق مع المصلحة حكمنا بحكم الشَّارع ، وإذا خالف الحكم المنصوص عليه شرعاً المصلحة ولم يمكن الجمع بينهما فالمعول عليه المصلحة »[3] .

فتقريره لمذهب الطُّوفي بأنَّه يقدم المصلحة عند المعارضة كفيل بمنع أن تكون المصلحة التي رآها الطُّوفي مرسلة ، كما يرد ذلك قول الطُّوفي أنَّه لم يرد ما ذهب إليه مالك في المصالح المرسلة ، وإنَّمَا يريد ما هو أبلغ منها ، اللهم إلا أن يكون للإرسال معنى آخر غير المتعارف عليه اصطلح عليه الطُّوفي ، وهو شمول الإرسال لما عدا المعتبر من المصالح فيكون متضمناً للمرسلة والملغاة .

---

(١) تعليل الأحكام ص ٢٩٢ ، ٢٩٣ .
(٢) ضوابط المصلحة ص ٢٠٢ .
(٣) مصادر التشريع فيما لا نص فيه ص ٩٧ .

أدلة الطُّوفي

وبعد ما قَدَّمْنَا من تبيين دعوى الطُّوفي ، وما قيدها به من حصرها في المعاملات وشبهها يجدر بنا أن نذكر دليله على هذه الدعوى ، فنقول : قد استدلَّ الطُّوفي على تقديم المصلحة على غيرها بوجوه :

أحدها : أنَّ منكري الإجماع قالوا برعاية المصلحة ، فهي إذاً محل وفاق ، والإجماع محل خلاف ، والتمسك بما اتفق عليه أولاً من التمسك بما اختلف فيه[1] .

الوجه الثاني : أنَّ النصوص مختلفة متعارضة ، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً ، ورعاية المصلحة أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً، فكان اتباعه أولى ... »[2] .

الوجه الثالث : أنَّه قد ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح ، من ذلك قوله عليه السَّلام : « لولا قومك حديثو عهد بالإسلام لهدمت الكعبة وبنيتها على قواعد إبراهيم »[3] ، وغير ذلك من الأدلة التي ساقها .

مناقشة أدلة الطُّوفي

أمَّا قوله في الوجه الأول : إنَّ منكري الإجماع قالوا برعاية المصلحة ... إلخ .

فلا نسلم أنَّ قولهم بها يلزم منه اتفاق غيرهم معهم في ذلك ، فقد

---

(١) المصلحة في التشريع الاسلامي ص ٢٢٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٣١ .

يقولون بها ويخالفهم غيرهم في ذلك ، فلا تلازم بين قولهم بالمصالح وموافقة غيرهم لهم فيه .

سَلَّمْنَا حصول الاتفاق من الجميع على رعاية المصلحة ولكن ما المتفق عليه ؟ أهو كل ما يقال عنه مصلحة كما هو المدعى لديك أيُّها الطُّوفي ؟

أم بعض ذلك وهو ما شهدت له الأدلة ؟ .

الجواب على هذا : أنَّ المتفق عليه هو الأخير لا ما يوافق دعواك ، وإنَّمَا يفيدك اتفاقهم لو كان شاملاً لكُلِّ مصلحة كما تدعي فإذاً لا اتفاق على رعاية كُلِّ مصلحة حَتَّى تكون رعاية المصلحة أولى من الإجماع الذي فيه الخلاف ، إذا الكل مختلف فيه .

على أنَّ الطُّوفي من حيث لا يشعر قد استدلَّ على دعواه بالإجماع الذي هو أضعف في نظره من رعاية المصلحة « فأصبح معنى كلامه الإجماع أضعف من رعاية المصلحة لأنَّ رعاية المصلحة مجمع عليها ، والإجماع غير مجمع عليه ... وهل يقول ذلك عاقل؟ »[1] .

وأمَّا قوله في الدليل الثاني : إنَّ النصوص متعارضة ... إلخ . يرد عليه أنَّ هذه النصوص إذاكانت كما وصفت من التعارض والاختلاف فكيف أفادت رعاية المصلحة التي تعتقد أنَّها أقوى الأدلة ، ولم لا يكون تعارضها ، واختلافها سبباً في الاختلاف في رعاية المصلحة لأنَّها - أي رعاية المصلحة - شيء ناشيء عن أمر متعارض يوجب الخلاف ، فلا يكون ما نشأ عنه أحسن حالاً منه .

---

(١) ضوابط المصلحة ص ٢١٢ .

ثُمَّ يقال له : كيف تكون نصوص الشَّريعة متعارضة مختلفة وهي آتية من عند الله ، ولو كانت كما ذكر لكان ذلك أكبر دليل على أنَّها من عند غيره سبحانه وتعالى ، ولنفي هذا التعارض الذي يزعمه الطُّوفي ، قال تعالى : ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا ﴾ (١) . فقوله هذا باطل نقلاً وعقلاً .

أمَّا قوله بحصول التعارض بالمصلحة في السُّنة في الدليل الثالث ، فهذا ظاهر البطلان إذ ما يصدر من النَّبيِّ عليه الصَّلاة والسَّلام من قبيل دليل النص لا من قبيل المصالح ، فالحديث الذي ذكره فيه ترك دليل بدليل آخر ، فالدليل المتروك هو الذي اقتضى بناية الكعبة على قواعد إبراهيم عليه السَّلام ، والمعمول به هو المقتضي بقاءها على حالها الذي بنته عليها قريش ، فإقراره البنيان على حاله دليل أقرَّه الشَّارع ، وإعادة بنيانها على قواعد إبراهيم لولا المانع أمر من الشَّارع ، فتركنا أمر الشَّارع بأمر الشَّارع ، وكُلٌّ منهما من عند الله ، فمال هذا الرجل لا يكاد يميز تعارض النصوص مع بعضها من تعارضها مع المصالح . والله أعلم .

تناقض الطُّوفي

لقد ورد في كلام الطُّوفي عن المصلحة عدة تناقضات :

١ - تناقضه في دعواه ومذهبه ، فقد جعله أولاً تقديم المصلحة على النص والإجماع عند التعارض بطريق التخصص لهما ، أي إعمالهما في

---

(١) سورة النساء : الآية ٨٢ ، وانظر : ضوابط المصلحة ص ٢١٢ .

بعض الوجوه دون بعض شأن كل مخصص ، لا بطريق تعطيل مدلوليهما جملة[1] .

ثُمَّ جعله ثانياً في آخر كلامه تقديم المصلحة بطريق التخصيص وهي الحالة التي قال فيها : إنَّه يمكن الجمع بينهما ، وتقديمها على النص والإجماع جملة عند تعذر الجمع بينهما وبين المصلحة ، فهذا تناقض واضح .

٢ - ذكر أنَّ الأدلة من النص والإجماع قد تتمحض للضرر ، فيكون الضرر مجموع مدلوليهما .

ثُمَّ ذكر وهو يستدل على مراعاة الشَّريعة للمصالح أنَّ كل آية من كتاب الله تعالى مشتملة على مصلحة ، وكذا كل سُنَّة ؛ لأنَّها مبيِّنة للكتاب ، والمبيِّن بحسب المبيَّن ، وإليك قوله في هذا قال : « وبالجملة فما من آية من كتاب الله عَزَّ وجَلَّ إلا وهي مشتملة على مصلحة أو مصالح ، كما بينَّاه في غير هذا الوضع » .

ثُمَّ قال في شأن السُّنة : « لأنَّها بيان الكتاب وقد بيَّنا اشتمال كل آية منه على مصلحة والبيان على وفق المبين »[2] .

فكيف يكون الضرر مجموع مدلوليهما ، ثُمَّ يكونا ملازمين للمصلحة لا ينفكان عنها ، وهل هذا إلا محض الاضطراب الذي لا مبرر له إلا عدم النظر الدقيق ، وعدم ربط أول الكلام بآخره .

---

(١) انظر : المصلحة في التشريع الإسلامي ص ٢٠٩ ، ٢١٠ .
(٢) المرجع السابق ص ٢١٤ .

٣-قد مثل للنص والإجماع اللذين اقتضيا ضرراً محضاً بالحدود والعقوبات ، كالقتل قصاصاً واحداً والقطع كذلك ، وقال : إنَّ أمثال هذه مستثنى من عموم نفي الضرر المأخوذ من الحديث فقد قال : « فإن كان الضرر مجموع مدلوليهما فلا بد أن يكون من قبيل ما استثني من قوله عليه الصَّلاة والسَّلام : « لا ضرر ولا ضرار » ، وذلك كالحدود والعقوبات على الجنايات »[١] .

ثُمَّ جعل هذه الأمثلة فيما بعد أمثلة لما اتفق فيه النص والإجماع مع المصلحة ، فقال : « فالمصلحة وباقي أدلة الشَّرع ، إمَّا أن يتفقا ، أو يختلفا ، فإن اتفقا فبها ونعمت ، كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمسة الكلية الضرورية ، وهي : قتل القاتل ، والمرتد وقطع يد السارق وحد القاذف والشارب ونحو ذلك من الأحكام التي وافقت فيها أدلة الشَّرع المصلحة »[٢] .

فقد جعل هذه الأحكام مستثناة من عموم مراعاة المصالح شرعاً ، ومعنى استثنائها : إخراجها عمَّا فيه مصلحة إلى ما فيه ضرر ، ثُمَّ جعلها هنا كما ترى من الأحكام الخمسة التي وافقت فيها أدلة الشَّرع المصلحة ، ومعنى كونها أحكاماً كلية : أنَّهَا تؤدِّي إلى مصالح عامة في حق الخلق ، فقتل القاتل يؤدِّي إلى مصلحة حفظ النفي ، وقتل المرتد إلى حفظ الدِّين وقطع يد السَّارق إلى حفظ المال ، وحد الشرب إلى حفظ العقل ، وحد القذف إلى حفظ العرض .

---

(١) انظر : المصلحة في التشريع الإسلامي ص ٢٠٩ ، ٢١٠ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٣٨ .

٤- وقد عَدَّ بعض الباحثين من تناقض الطُّوفي جعله النص والإجماع أقوى الأدلة التسعة عشر التي من بينها المصلحة المرسلة ، مع قوله في المصلحة : إنَّها أقوى الأدلة [١] .

ووجه التناقض حسبما رأى هذا البعض أنَّ النص والإجماع أقوى الأدلة ، وأنَّ المصلحة أقوى منهما مع أنَّها بعض الأدلة التي هما أقوى منها .

وعندي ألا تناقض ؛ ذلك أنَّ المصلحة المرسلة التي عدها ضمن الأدلة التسعة عشر ، هي غير المصلحة التي هي أقوى منهما ، ذلك أنَّ المصلحة المرسلة ما لم يقم عليها دليل معين بالإذن ولا المنع ، أمَّا المصلحة التي يقدمها على النص والإجماع ، فهي أوسع دائرة من تلك .

وقد ذكر الطُّوفي نفسه حيث قال : « واعلم أنَّ هذه الطريقة التي ذكرناها مستفيدين لها من الحديث المذكور ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك ، بل هي أبلغ من ذلك ، وهي التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات ، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام [٢] .

كما يمكن الطُّوفي أن يقول : إنَّ النص والإجماع أقوى بالنسبة للعبادات والمقدرات فقط لا في كل الأحكام .

---

(١) انظر هذا في : ضوابط المصلحة ص ٢٠٧ ، ٢٠٩ .

(٢) المصلحة في التشريع الإسلامي ص ٢٣٥ .

من ذلك أنَّ الطُّوفي بنى قوله بتقديم المصلحة على جميع الأدلة على أساس هو معارضة المصلحة للأدلة لخلو الأدلة عن المصالح . وهذا الأساس يبطله كلام الطُّوفي نفسه فقد أورد وهو يستدلُّ على رعاية المصلحة أنَّ القرآن تتضمن نصوصه للمصالح ، وذكرمن أمثلة ذلك قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾ قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴾ (١) ، وغير ذلك من الآيات . وأخذ يذكر وجه دلالة ذلك على المصلحة ، وأنَّ هذه الدلالة متنوعة شاملة لمصالح متعددة فذكر المصالح واحدة بعد الأخرى .

فيقال رداً عليه : هل توجد مصلحة مضافة للشَّارع في غير النصوص؟ بل لا توجد المصلحة إلا في مطويات نصوص الشَّريعة (٢) . يقول صاحب ضوابط المصلحة : وبدهي أنَّ كتاب الله تعالى إنَّمَا يكون متضمناً للرحمة للعباد ، والرعاية لمصالحهم إذا كانت نصوصه متفقة مع هذه المصالح ، وإذاً فمن المحال أن نجد آية فيه تدعو إلى ما يخالف المصلحة الحقيقية ، والذي يتراءى من ذلك لأول وهلة إنَّمَا هو بتأثير الشهوات والأهواء وقصور معظم العقول عن إدراك كنه المصالح الحقيقية (٣) .

---

(١) سورة يونس : الآيتان ٥٧ ، ٥٨ .

(٢) مالك لأبي زهرة ص ٣٦٤ .

(٣) ضوابط المصلحة ص ٢٠٩ .

الرد على قوله : إنَّ المصلحة طريق واضح والنصوص طريق مبهم :

يرى الطُّوفي أنَّ المصلحة شيء معلوم عادة معروف للعباد ، وأنَّ النصوص شيء غير واضح ، لذا اختلف فيها النَّاس ، وذهبوا مذاهب شَتَّى ، وبناء على هذا يرى تقديم المصلحة على النص لأنَّها أمر معلوم وهو أمر موهوم[1] .

فبناء على هذا لو تخيل النَّاس خلو النصوص القاطعة في حرمة الربا من المصلحة ، وأنَّها ضد مصلحتهم لجاز لهم تخصيصها ببعض الأزمان أو ببعض الأحوال ، ويكون صنيعهم هذا تركاً للنص لأمر واضح بين ، ويكون الاعتماد على النص في هذه الحالة اعتماداً على أمر موهوم غير بين، إلا أنَّ الحلال بين والحرام بين وبينهما مشتبهات ، ولا عاصم لنا من مشتبهات الأزمنة إلا الاعتماد على النصوص القاطعة ، ففيها النور وفيها المعاذ ، وفيها الجادّة التي لا اعوجاج فيها[2] .

والجواب على هذا أنَّ المصالح ليست كلها بينة واضحة ، بل منها ما هو بين ، ومنها ما هو مختلف فيه ، فقد يرى بعض النَّاس المصلحة فيما يرى غيره فيه المفسدة ، وقد يخفى عليهم وجه المصلحة ، فإذاً لا حكم فيما هو مصلحة مما هو مفسدة إلا النصوص ، فهي التي تفيدنا المصالح قطعاً أو ظناً .

وجواب آخر وهو أنَّ الاستقراء يدلنا على أنَّه لا توجد مصلحة

---

(١) انظر : المصلحة في التشريع الإسلامي ص ٢٢٧ .
(٢) مالك لأبي زهرة ص ٣٦٥ ، ٣٦٦ .

مستيقن بها ويعارضها نص مقطوع به في سنده ودلالته ، ولم يستطع الطُّوفي أن يأتي بمثال واحد لدعواه يبين فيه وجود مصلحة حقيقية مستيقن بها معارضة بنص من النصوص أو بإجماع من الإجماعات[1] .

موازنة بين الطُّوفي وغيره

لقد علمنا مما تَقَدَّم موقف الطُّوفي من المصالح وأنَّه يرى تقديمها على الأدلة عند التعارض سواء كان يقدمها مطلقاً ، أو يقدمها في حال دون حال كما تقدم اضطراب كلامه في ذلك ، وعلى كلا الاحتمالين فهومقدم لها على غيرها .

بقي علينا أن نعرف الفرق بين مسلكه ومسلك غيره من العلماء في المصالح ، وهؤلاء المغيرون له في المسلك قسمان : بعضهم قائل بالمصلحة المرسلة وبعضهم لا يقول بها . أمَّا الفرق بينه وبين من لا يقولون بالمصالح ففرق واضح بعيد المدى ، إذ هم لا يرون المصلحة المرسلة فضلاً عن المعارضة ، فأولى ألا يرون تقديمها ؛ لأنَّ تقديمها فرع الاعتراف بها فإذا لم يعترف بها فلا مجال للقول بتقديمها .

وأمَّا القائلون بالمصالح المرسلة فهم يتفقون مع الطُّوفي في بعض الوجوه ، وهو أنَّ المصلحة يجوز أن تقدم على الأدلة بطريق التخصيص إذا نزلت هذه الأدلة عنها في الرتبة ، بأن كانت ظنية السند والدلالة ، أمَّا إذا كانت قاطعة في دلالتها ، مقطوعاً بسندها فلا يرون مجالاً لتقديم المصلحة عليها حينئذ ، وذلك مثل النصوص القاطعة والإجماع .

---

(١) مالك لأبي زهرة ص ٣٦٦ .

محل النزاع بين الطُّوفي وغيره

فظهر من هذا أنَّ من لا يقولون بالمصالح يوافقون الطُّوفي في المصالح التي دلَّ عليها النص أو الإجماع ، ويخالفونه في تقديم المصلحة على النص عند التعارض ، فيمنعون ذلك مطلقاً ، كانت المصلحة مرسلة أو لا ، كان النص ظنياً أو قطعياً ، كمايخالفونه في تقديمها على الإجماع من باب أولى .

أمَّا القائلون بالمصالح المرسلة فيوافقونه فيما وافقه فيه الأولون كما يوافقونه على جواز تقديم المصلحة المرسلة بطريق التخصيص إذا كان الدليل المخصص ظنياً ، ويخالفونه في تقديم المصلحة على النص القطعي ، وكذا الإجماع ، وهي في هذه الحالة لا تكون مرسلة بل ملغية .

وللفرق بين الطُّوفي ومن يقولون بالمصالح بمثل ما ذكرنا ذهب الشيخ أبو زهرة في كتابه مالك ، فقد قال : « وإنَّمَا موضع النزاع في وجود المصلحة ، والنص القاطع في سنده ودلالته ، والتعارض بينهما ، لقد فرض الطُّوفي أنَّ التعارض يتحقق وأنَّه تقدم المصلحة على ذلك النص .

وفرض المالكيون ومَنْ سلك مسلكهم من الحنابلة غير الطُّوفي أنَّ المصلحة ثابتة حيث وجد هذا النص ، فلا يمكن أن تكون مصلحة مؤكدة أو غالبة والنص القاطع يعارضها ، إنَّمَا هي ضلال الفكر أو نزعة الهوى أوغلبة الشهوة ... » .

أمَّا إذا ثبت الحكم بنص قد ثبت بالظن إذ كان الاحتمال في سنده أو كانت دلالته ظنية كدلالة الظاهر ، فقد رأيت كيف أثر عن مالك أنَّه يخصص ما يثبت بالظن بالقياس إن تضافرت شواهده ، واعتمد على أصل

مقطوع به ، والمصلحة عنده من ذلك الصنف أيضاً ، إن ثبت رجحانها بطريق قطعي لا احتمال فيه قط ، فيكون بين أيدينا أصلان متعارضان : أحدهما ظني في سنده أو دلالته ، والآخر قطعي في دواعيه وتقريره ، وفي هذا الحال يقدم القطعي على الظني .

ولَعَلَّ مراد الشيخ أبي زهرة بالطريق القطعي في المصلحة هو كونها محققة في نفسها خالصة أو راجحة على غيرها ؛ لأنَّها لها حينئذ من الشواهد والأدلة ما يجعلها مقطوعاً بها أو مظنونة ظناً قوياً ، كما يأتي ذلك عن الشَّاطبي ، ولأجل ذلك قدمت على الدليل الذي هو ظني سنداً أو دلالة .

التخصيص بالمصلحة

لقد تَقَدَّمَ أنَّ القائلين بالمصلحة يوافقون الطُّوفي في التخصيص بها في بعض الأموال ، وذكرنا نص الشيخ أبي زهرة في ذلك .

والذي يستفاد من هذا النص حو ل المصلحة أنَّ القائل بها هم المالكية والحنابلة ، أمَّا مسألة تخصيص النصوص بها فخاص بمالك فقط ، هذا ما استفدته من نصِّه المتَقَدِّم . ولي على هذا النص ملاحظات :

أولاً : فيما استند عليه من كلام للمالكية مما يفيد التخصيص بالمصلحة .

ثانياً : في رأي غيره من المعاصرين في نسبة التخصيص بالمصلحة لمالك .

ثالثاً : في تخصيص القول بالمصالح بالمالكية والحنابلة ، واختصاص المالكية بالتخصيص بالمصلحة دون غيرهم .

أولاً : فيما استند عليه الشيخ :

لَعَلَّ مستند الشيخ في نسبته القول بالتخصيص بالمصلحة للمالكية هو ما ذكره في كتابه « مالك » عن ابن العربي والقرافي والشَّاطبي من جواز تقديم الرأي من قياس ومصلحة وغيرهما على الأدلة الظنية كخبر الآحاد مثلاً .

فقد ذكر قول القرافي نقلاً عن القاضي عياض وابن رشد : أنَّ مذهب مالك - رضي الله عنه - تقديم القياس على خبر الواحد إذا وافق القواعد من جهة تضمنه لتحصيل المصالح ودرء المفاسد ، وكان الخبر مخالفاً له ، فيقدِّم الموافق للقواعد على المخالف لها [1] .

وذكر عن الشَّاطبي : أنَّ مالكاً يأخذ في بعض المسائل بالقياس أو المصلحة ، ويترك خبر الآحاد لأنَّه يرى الأصول التي أخذ بها من القياس والمصلحة قطعية أو تعود إلى قطعي والخبر الذي رده ظني [2] .

وقد مثل الشَّاطبي لما قدمت فيه المصلحة على الخبر بحديث إكفاء القدور التي طبخت من الإبل والغنم قبل القسم ، فأمر النَّبيُّ ﷺ بإكفائها ، وجعل ﷺ يمرغ اللحم في التراب [3] .

رد مالك هذا الخبر لمنافاته للمصلحة ، وقاعدة المصلحة قاعدة اكتنفها من الأدلة والقرائن ما جعلها قطعية أو كالقطعية .

---

(١) بتصرف من كتاب أبي زهرة : مالك ص ٢٧٠ . وانظر : تنقيح الفصول وشرحه ص ١٦٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٧١ .

(٣) انظر : الموافقات جـ٣ ص ٢١ ، ٢٢ .

يقول الشَّاطبي - وهو بصدد الكلام على الأدلة إذا تعارضت ، فذكر أقسام هذا التعارض ، ومن ضمنها قال : « وأمَّا الثالث وهو الظني المعارض لأصل قطعي ، ولا يشهد له أصل قطعي فمردود بلا إشكال ، ومن الدليل على ذلك أمران :

أحدهما : أنَّه مخالف لأصول الشَّريعة ، ومخالف أصولها لا يصح لأنَّه ليس منها ، وما ليس من الشَّريعة كيف يعد منها ؟ ... »[١] .

ثُمَّ بيَّن أخذ السَّلف من الصحابة بهذا الأصل ، وذكر من ذلك حديث : « إنَّ الميت ليعذب ببكاء أهله عليه »[٢] ، فقد ردت السيدة عائشة - رضي الله عنها - هذا الحديث بأصل قطعي هو قوله تعالى : ﴿ **أَلاَّ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَىٰ** ﴾[٣] . ثُمَّ قال : ولقد اعتبره مالك في مواضع كثيرة لصحته في الاعتبار . . ومن ذلك إنكاره حديث إكفاء القدور التي طبخت من الإبل والغنم قبل القسم تعويلاً على أصل رفع الحرج الذي يعبر عنه بالمصالح المرسلة[٤] .

فردَّ مالك كما قال الشَّاطبي حديث إكفاء القدور لأنَّه أحادي ، ظني الثبوت ، تعويلاً على أصل قطعي ، وهو أصل رفع الحرج في الشَّريعة الذي يعبر عنه بالمصالح المرسْلة .

---

(١) الموافقات جـ٣ ص ١٧ .

(٢) رواه مسلم جـ٢ ص ٦٤١ ، وغيره من بقية الستة . انظر : تقرير الشيخ دراز علي الموافقات جـ٣ ص ١٩ .

(٣) سورة النجم : الآيتان ٣٨ ، ٣٩ .

(٤) الموافقات جـ٣ ص ٢١ ، ٢٢ .

وللمالكية فيما ذهبوا إليه من التخصيص نصوص أصح في هذا الموضوع مما ذكره الشيخ ، فقد قال الشَّاطبي : « كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين ، وكان ملائماً لتصرفات الشَّرع ومأخوذاً معناه من أدلته ، فهو صحيح يبنى عليه ، ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً... ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشَّافعي ، فإنَّه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي ، والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين وقد يربى عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه ، كما أنَّه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل ... »[1] .

قد أفاد أنَّ الأصل الكلي الذي هو عبارة عن القاعدة الكلية التي منها المصالح المرسلة قد تفوق الأصل المعين من حيث القطعية ، وقد تساويه في ذلك وقد تكون دونه في القطعية ، ومحل شاهدنا في هذا هو تقديم المصلحة المرسلة القطعية عند ما تكون الأدلة المعينة ظنية ، لأنَّ القطعي مُقَدَّم على الظني .

وأشد صراحة مما قَدَّمْنَا في جواز التخصيص ، بسبب أرجحية المصلحة على غيرها من الأدلة ما ذكره القرافي ، وهو بصدد الفرق بين الاستحسان المصلحي والمصلحة المرسلة ، فقال : « سؤال : ما الفرق بين الاستحسان والمصالح المرسلة ؟ فقد جعلتموهما مدركين مع أنَّه لا معنى للاستحسان إلا مصالح خالصة أو راجحة تقع في نفس الناظر ؟

(١) الموافقات جـ١ ص ٤٠١ .

جوابه : الاستحسان أخص لأنَّنا نشترط فيه أن يكون له معارض مرجوح ويرجح الاستحسان عليه ، والمصلحة المرسلة لا يشترط فيها معارض ، بل قد يقع تسليمها عن المعارض »[1] .

فقد أفاد أنَّ هناك نوعاً من المصلحة يسمى الاستحسان وهو تقديم المصلحة المرسلة على غيرها من الأدلة إذا كانت تلك الأدلة مرجوحة بالإضافة لها .

فهذه نصوص المالكية شاهدة وناطقة بصريح العبارة على أنَّ مذهبهم يجوز تخصيص بعض الأدلة بالمصلحة ، وطبعي أنَّ المخصص لا بد أن يكون راجحاً على المخصص ، وقد ضبط ذلك الشَّاطبي بأنَّ ذلك حيث يعارض المصلحة دليل ظني كما قَدَّمْنَاه .

وهذا هو الذي نراه من مذهب مالك عن ثقات رواته وأئمته ، ولا عبرة بما جنح إليه بعض المعاصرين ممن تكلموا في هذا الموضوع من منعهم تخصيص المصلحة وإنكار أن يكون ذلك في مذهب مالك .

رأي صاحب « ضوابط المصلحة » في مسألة التخصيص

لقد ذهب الدكتور البوطي إلى منع التخصيص بالمصلحة ، وادَّعى إجماع الصحابة والتابعين وأئمة المذهب ، وهو محجوج بكلام أئمة المذاهب كابن العربي والقرافي والشَّاطبي ، ولو قلنا بصحة كلامه للزم من ذلك خرقهم للإجماع ، أو جهلهم به وبمذهبهم ، كيف وهم عمدة المذهب والمعتمد عليهم في جميع مسائله ، فقد قال : « فأمَّا المصلحة التي لا شاهد

---

(١) نفائس الأصول شرح المحصول جـ٣ ص ٢٠٠ .

لها من أصل تقاس عليه ، فلا يجوز اعتبارها عند مخالفة النص لها ، سواء كانت مخالفة كلية أو جزئية أو غيره ، وسواء كان النص قطعياً أو غير قطعي ، أجمع على هذا كافة الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب ... »[1] .

ثُمَّ قال : « وكل ما استدلَّ به بعض الكاتبين لتجويز تقديم المصلحة المجردة على النص في بعض الحالات من اجتهادات وفتاوى الأئمة فإنَّمَا هو من هذا النوع ، وليس فيه أي شاهد على ما يريدون كما مضى تفصيله »[2] .

ويشير بهذا النوع إلى المصلحة التي لها شاهد من أصل تقاس عليه ، وكان بينها وبين النص تخالف يمكن إزالته عن طريق التخصيص [3] . ولكن ماذا يصنع البوطي بقول الشَّاطبي : إنَّ مالكاً خصص حديث إكفاء القدور بالمصلحة ، وقول القرافي : إنَّ الاستحسان عبارة عن المصلحة المرسلة الراجحة على دليل آخر مرجوح بالنسبة لها . وقول ابن العربي محتجاً للتخصيص بالمصلحة : إنَّ المصلحة أقوى أنواع القياس ، ولم يفهم الشَّرع من لم يحكم بالمصلحة [4] .

وإنَّ الذي تقَدَّم التفصيل فيه من الكلام على هذا الموضوع لم يشر فيه إلى شيء مما ذكرنا عن هؤلاء ، ولَعَلَّه لم يطلع على كلامهم ، أو اطلع عليه ولما لم يجد له ما يدفعه تغافل عنه وتركه .

---

(١) ضوابط المصلحة ص ٢٠١ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٠١ .

(٣) المرجع السابق .

(٤) أحكام القرآن لابن العربي جـ٢ ص ٦٨٣ ، ٧٤٦ .

والدكتور البوطي إذ ينفي تخصيص المصلحة للأدلة عن مالك ويرى ما تصوره بعض الكاتبين المحدثين من تخصيص بالمصلحة هو تخصيص بمصلحة معتبرة وليس تخصيصاً بمصلحة مجردة -إنَّمَا ينفي ذلك عن فرعين اثنين اعترض فيهما على بعض الكاتبين القائلين بتخصيص مالك بالمصلحة ، وذلك في مسألة عدم وجوب الرضاع في المرأة الشريفة ، وضرب المتهم ليقر في السَّرقة .

فقد رد الفرع الأول بأنَّ العلماء ومنهم المالكية لم يروا وجوب الرضاع على المرأة ، وإنَّمَا فهموا أنَّه من الواجب لها - أي الحق الثابت لها لا عليها - فليس على رأيه ثمة وجوب عليها حتَّى يخصص في الشَّريفة بل لم يجب عليها اصالة .

ورد الثاني بعدم ثبوت ذلك عن مالك ، وعلى فرض ثبوته فقد جعل له شاهداً من السنة ، وهو قصة اليهودي الذي غيب مسك[1] حي ، فعهد النَّبيُّ ﷺ إلى بعض أصحابه أن يمسه بعذاب حَتَّى يقر ، فأقر اليهودي بهذا التهديد ، فخلص من هذا إلى أنَّه لا تخصيص في مسألة الرضاع لأنَّ عدم الوجوب على الشَّريفة ثابت بالنص كما هو ثابت لغيرها من النساء . وأنَّ مسألة المتهم ليس الدليل فيها المصلحة وإنَّمَا هو السنة .

ولو سَلَّمْنَا له عدم تحقق التخصيص بالمصلحة في هاتين المسألتين ، فهل معنى هذا أنَّ كل ما ذهب إليه مالك من ترجيح هو محصور في هاتين

---

(١) المسك بفتح الميم : الجلد . انظر : النهاية جـ ٤ ص ٩٥ ، المطبعة العثمانية سنة ١٣١١هـ .

المسألتين حتى بانتفاء التخصيص فيهما ينتفي القول بأنَّ مالكاً يخصص بالمصلحة أم أنَّ هناك غيرهما من المسائل التي استعمل فيها التخصيص بالمصلحة ؟

لا شَكَّ أنَّ لمالك غير ذلك ؟ وقد قَدَّمْنا بعضاً من هذا قريباً . على أنَّ مسألة الرضاع التي قال فيها بعدم وجود التخصيص لا يسلم له القول بذلك ، فقد ذهب حجة المذهب من طبقت شهرته الآفاق إمام المغرب الإمام ابن العربي إلى أنَّ مذهب مالك في هذه الآية وجوب الرضاع على الزوجة ، ثُمَّ استثنى مالك من هذه الشَّريفة ، وإليك نصُّه في ذلك قال : « قال مالك : كل أم يلزمها إرضاع ولدها بما أخبر الله تعالى من حكم الشَّريعة فيها ، إلا أنَّ مالكاً دون فقهاء الأمصار استثنى الحسيبة ، فقال : لا يلزمها إرضاعه ، فأخرجها من الآية ، وخصها فيها بأصل من أصول الفقه، وهو العمل بالمصلحة »[1] . وقال في تفسير آية الطلاق المتعلقة بالرضاع : « إنَّ العلماء اختلفوا فيمن يجب عليه رضاع الولد على ثلاثة أقوال :

الأول : قال علماؤنا : رضاع الولد على الزوجة ما دامت الزوجية ، إلا لشرفها أو مرضها فعلى الأب حينئذ رضاعة في ماله .

الثاني : قال أبو حنيفة والشَّافعي : لا يجب على الأم بحال .

الثالث : قال أبو ثور : يجب عليها في كُلِّ حال .

---

(١) أحكام القرآن ص ٢٠٦ .

ثُمَّ قال : ودليلنا قوله تعالى : ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ﴾[1] .

أفبعد هذا يحق للدكتور البوطي أن يقول : « إنَّ المالكية قالوا كغيرهم : إنَّ الآية لا تدل على وجوب الرضاع على الأم »[2] . وأن يقول : « إنَّ المالكية والشَّافعية والحنفية على أنَّ الآية إنَّمَا تعني أنَّ الرضاع من حق الأم فليس للزوج أن يمنعها من هذا الحق إذا أرادت ممارسته »[3] ، على أنَّ ما ذهب إليه البوطي من عدم تخصيص مالك بالمصلحة ، وأنَّه لا يرى الوجوب على الزوجة لم يحل في ذلك إلى أي مصدر من مصادر المالكية ، وإنَّمَا هو رأي فيما أظن رآه .

ولكن هل بعد كلام ابن العربي الذي قد أكده بكلامه في سورة الطلاق - بل نقله عن علماء المذهب ولم يذكر لهم خلافاً في ذلك - قول لأحد لا سيما إن كان قولاً لا يسنده أي دليل من مذهب مالك ، على أنَّك قد علمت مما قَدَّمْنَاه عن ابن العربي أنَّ القول بالوجوب ليس قولاً للمالكية وحدهم ، بل قد وافقهم - وزاد عليهم في ذلك - أبو ثور حيث قال بالوجوب على الزوجة مطلقاً شريفة أو دنيئة ، زوجية أو غير زوجية ، كما يفهم من مقابلة هذا المذهب لمذهب المانعين الوجوب مطلقاً كالحنفية والشَّافعية ، والموجبين له في بعض الأحوال كالمالكية . والله أعلم .

---

(١) سورة البقرة : الآية ٢٣٣ . انظر : أحكام القرآن لابن العربي جـ٤ ص ١٨٢٨ .

(٢) انظر كلامه في كتابه : ضوابط المصلحة ص ٣٤٠ .

(٣) المرجع السابق ص ١٩٠ ، ١٩١ .

التخصيص ليس خاصاً بمذهب مالك

أمَّا ما ذكره الشيخ أبو زهرة مما يفيد أنَّ التخصيص بالمصلحة من خصوصيات مذهب مالك فالذي أراه أنَّه لا وجه لذلك ، وأنَّ هذا الأمر عام في غير مذهب مالك ، فقد وجد في فروع غيرهم التخصيص بالمصلحة .

واستفدنا تخصيص الشيخ أبو زهرة مذهب مالك بذلك من قوله : « أمَّا إذا ثبت الحكم بنصٍّ قد ثبت بالظن إذا كان الاحتمال في سنده ، أو كانت دلالته ظنية كدلالة الظاهر فقد رأيت كيف أثر عن مالك أنَّه يخصص ما ثبت بالظن »[(١)] .

فقد جمع قبل ذلك بين مذهب مالك وأحمد في أنَّهما لا يقدمان المصلحة على الدليل القطعي ، ثُمَّ أفرد مالكاً بالقول بالتخصيص فأفاد أنَّ أحمد يخالفه في هذا . بل قد صَرَّح في كتابه ابن حنبل بأنَّ أحمد لا يخصص بالمصلحة مهما كان الدليل موغلاً في الظنية حَتَّى ولو كان ضعيفاً ، ونصُّه في ذلك هو : « الطائفة الثانية تأخذ بالمصلحة المرسلة ، ولو لم يكن لها شاهد بالاعتبار ولكنهم يؤخرونها عن النصوص ، فلا يقدِّمون مصلحة على حديث ولو كان حديث آحاد ، بل لا يقدمونها على فتوى الصحابي ، ولا الحديث المرسل ، أو الخبر الذي لم يصل إلى درجة الصحة والقوة ، وهؤلاء هم الحنابلة ، فهم يعتبرونها في مرتبة القياس أو على التحقيق ضرباً من ضروبه ، والقياس لا موضع له حيث النص بل

---

(١) مالك لأبي زهرة ص ٣٦٤ .

حيث فتوى الصحابي بل حيث الخبر الذي لا يصل إلى مرتبة الصحيح أو القوي ، ذلك أنَّ أحمد - رضي الله عنه - قد قرر أنَّ الخبر الضعيف أحب إليه من القياس ، فتبعه أكثر الحنابلة على ذلك[1] .

ويقول : « أمَّا إذا ثبت الحكم بنص قد ثبت بالظن إذ كان الاحتمال في سنده أو كانت دلالته ظنية ، فقد قرر أحمد بن حنبل - رضي الله عنه - أنَّ النَّص أولى بالاعتبار ، والمصلحة الحقيقية فيه ، وما عارضه توهم مصلحة كيفما كان »[2] .

ولَعَلَّ الشيخ رأى أنَّ المصلحة ضرب من القياس ، والقياس لا يقدم على النص كما قال ، فكذا ما كان نوعاً منه . وقد يناقش قول الشيخ في هذا الشأن ، ذلك أنَّه إن أراد أنَّ القياس لا يقدم على النص برمته فكذا ما كان في حكمه كالمصلحة فهو كما قال ، وإن أراد أنَّ القياس لا يقدم على النَّص ولو بطريق التخصيص ، فكذا المصلحة التي هي ضرب منه عند أحمد ، فكلامه غير مسلم ؛ لأنَّ الجمهور على جواز التخصيص بالقياس ، ومنهم أحمد يقول الآمدي : « القائلون بكون العموم والقياس حجة اختلفوا في جواز تخصيص العموم بالقياس ، فذهب الأئمة الأربعة والأشعري وجماعة من المعتزلة كأبي هاشم وأبي الحسين البصري إلى جوازه مطلقاً »[3] .

---

(١) ابن حنبل لأبي زهرة ص٣٠٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٣١٧ .

(٣) الإحكام للآمدي جـ٢ ص١٠٩ .

فإذا كان مراد الشيخ أنَّ المصلحة لا يخصص بها لأنَّها عندهم نوع من القياس ، والقياس لا يخصص به ، فكذلك هي ، فكلامه يخالف المعروف عن أحمد من تخصيصه العموم بالقياس ، فيلزم منه على هذا أن يخصص بالمصلحة لأنَّها نوع منه على حد تعبيره ، وهو قد خصص بالقياس كما مَرَّ .

على أنَّنَا لو سَلَّمْنَا عدم جواز التخصيص بالقياس عند أحمد فلا يلزم منه عدم جوازه بالمصلحة ؛ لأن المصلحة عبارة عن قاعدة كلية استفيدت من عدة أدلة قد تصل أحياناً إلى القطع الذي قد لا يرقى له القياس ، كما قال الشَّاطبي في هذا الشأن ، وقد قَدَّمْنَا عنه من أنَّ الأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين ، وقد يربو عليه ، وقد يكون دونه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه »[1] .

والأصل المعين شامل للنص وما ألحق به بطريق القياس ، فإذاً قد تكون المصلحة وهي - أصل كلي - أقوى من القياس أحياناً ، فلا تلازم بينها وبينه في الحكم حينئذ .

بل إنَّ الشيخ نفسه قد ذكر أمثلة للمصلحة كانت من باب تخصيص المصلحة لغيرها من الأدلة ، من ذلك جواز التسعير ، فقد قال أبو زهرة : « ومن الفتاوى التي أساسها المصلحة العامة والعدل إفتاء بعض متأخري الحنابلة بجواز التسعير ، أي وضع حد أعلى لثمن الأشياء إذا كان النَّاس في حاجة إلى ذلك ، وكان النَّاس في حرج من دونه ، وقد خالفوا في ذلك

---

(١) الموافقات جـ١ ص٤٠ .

عموم نهي النَّبيِّ ﷺ عن التسعير ، وقرروا أنَّ النهي عن التسعير خاص ببعض الأحوال »[1] .

قال هذا الكلام بعد قوله : « إنَّ أحمد قد أخذ بالمصلحة ولقد تبع أحمد في ذلك الحنابلة فأكثروا في باب السياسة الشَّرعية بكُلِّ ما فيه مصلحة للرعية »[2] .

فقد دلَّ هذا الكلام على أنَّ ما أفتى به الحنابلة من العمل بالمصالح المرسلة إنَّمَا تبعوا في ذلك لأحمد ، وعلى نهجه سائرون ، وما أفتى به الحنابلة من التخصيص بالمصلحة ، فيكون أحمد قد قال بالتخصيص بها كمالك . وسيأتي في بحث الاستحسان ذكر مسائل قال بها أحمد نفسه فيها تخصيص الأدلة بالمصالح . والله أعلم .

***

(١) ابن حنبل لأبي زهرة ص٣٠١ .
(٢) المرجع السابق ص٣٠٠ .

فهرس تفصيلي للموضوعات

(الجزء الأول)

الموضـــــــــــوع	الصفحة

***

